







معیار العلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى منه وجودى ، أستعينه عوناً لا ينقطع ، وأستمدده مدداً يكون
مصدر قوتى ، وإقالة عثرى ، وأستهديه هداية تكشف لى غياهب الظلمات وترينى
الحق حقاً فأتبعه . والباطل باطلا فأجتنبه .

والصلاة والسلام على من ساهم فى خير الإنسانية بأوفر نصيب ، محمد خير
خلق الله وخاتم أنبيائه ورسله .

يا إلهى : لقد رضيت بك ربّاً ، وبالإسلام ديناً وبسيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم نبياً ورسولاً . فاجعل مضطربى فى الحياة دائراً فى هذه الحدود ، وأقمنى على
هذا الرضا ، واملاً به نفسى وشرح به صدرى .

اللهم إنى مؤمن بالحياة بعد الموت إيمانى بالحياة قبله ، فاجعل من نهاية حياتى
بالموت ، بداية الفرحة بلقائك .

اللهم أحل بى رضاك الذى لا سخط بعده ، إنك على ما تشاء قدير .

سليمان دنيا

مصر الجديدة : ٢٥ من شعبان سنة ١٣٧٩
٢٢ من فبراير سنة ١٩٦٠

تصدير

لقد عرفت الغزالي - وأنا طالب في الأزهر - كما يعرفه طلاب الدراسات الإسلامية ، ثم زادت معرفتي به في قسم الدراسات العليا ؛ حين وقعت عيني على بعض جوانب منه لفتت نظري ، اتخذتها موضوعاً للرسالة التي نلت بها الأستاذية ، (الحقيقة في نظر الغزالي) وبطبيعة الحال اقتضاني إعداد هذه الرسالة الوقوف على الكثير مما كتبه الغزالي نفسه ومما كتبه عنه غيره .

ثم نيط بي - من أول تخرجي - تدريس كتاب « تهافت الفلاسفة » كواحد من الموضوعات الفلسفية التي كلفت تدريسها في كلية أصول الدين .

فهذه العلاقة التي قامت بيني وبين الغزالي بعامة ، وبين كتاب التهافت ، بخاصة ، خلال هذه الحقبة من السنين ، قد كشفت لي - وما زالت تكشف - عن جوانب في هذه الشخصية الفذة التي حيرت الباحثين ، من قديم العصور ، فذهبوا في شأنها مذاهب شتى .

وإن من أعز آمالي أن أوفق إلى إخراج الكثير من كتب الغزالي ، وأن أقدم لكل كتاب بما أعرفه عنه .

ويسرني أن أقدم اليوم إلى القراء كتاباً أو بعض كتاب من كتب الغزالي . ولهذا الكتاب أو لهذا البعض من الكتاب قصة ، أريد في هذا التصدير ، أن أضعها بين يدي القارئ ، تلك هي أن الفلاسفة الإسلاميين قد جروا في كتبهم - لاني رسائلهم - على سنة أن يضمنوها أقساماً ، أهمها عندهم ؛ القسمان : الطبيعي ، والإلهي .

ويجعلوا المنطلق في بداية هذه الأقسام كمقدمة لها .
ويبدو اعتبارهم المنطق مقدمة - لأصلاً من الأصول - من وضعهم جملة حواجز يقيمونها بينه وبين سائر الأقسام :

فابن سينا مثلاً يضمن كتابه « الإشارات والتنبيهات » المنطق ، والطبيعيات ، والإلهيات .

وهو يقول في بداية هذه الأقسام كلها :

[. . . أيها الحريص على تحقيق الحق :

إني مهد إليك في هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولاً وجمالاً من الحكمة ،
إن أخذت الفطانة بيدك ، سهل عليك تفريعها وتفصيلها .

ومبتدئاً من علم المنطق ، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة ، وما بعد الطبيعة]

ثم يشرع في « المنطق » ويجعل فصوله تحت عنوان (نهج)
وبعد أن يفرغ منه يختتم بقوله :

(أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ،
والصلاة على محمد النبي ، وآله الطاهرين)

* * *

وحين يعرض للقسمين الباقيين ، يعود فيفتتح بالبسملة ، ويستأنف افتتاحية
جديدة ، فيقول :

بسم الله الرحمن الرحيم

[وهذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .]

فالفصل بين قسم المنطق وباقي أقسام الكتاب بإعادة البسملة ، ثم باستئناف
افتتاحية أخرى ، يشعر بما يقيمه ابن سينا بينه وبينها من حواجز .

ثم يمضي ابن سينا ، في افتتاحية الطبيعي والإلهي فيقول :

[وأنا أعيد وصيتي ، وأكرر التماسي ، أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ،

كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما اشترطه في آخر هذه الإرشادات]

وقد نبهت أنا في مقدمة (القسم الثاني من كتاب الإشارات) أن كلمتي (أعيد)

و (أكرر) اللتين يذكّرهما ابن سينا هنا في قوله (وأنا أعيد وصيتي . وأكرر

التماسي) لا يراد بهما أصل معناه ، فقد رأينا ما افتتح به المنطق ، وما اختتم به ،

ولم نجد فيهما أثراً لوصية من هذا النوع .

* * *

فدع ما يستفاد من قضية (إعادة) الوصية وتكرارها ، وانظر في أصل الوصية التي اختص بها ابن سينا قارئ (الطبيعي والإلهي) من كتاب الإشارات ، دون قارئ المنطق .

وتبين ما يفيد هذا الاختصاص من اعتبارات تحجز المنطق ، عن باقي أقسام الكتاب في نظر ابن سينا .

ثم ارم ببصرك إلى (ما اشترطه) ابن سينا (في آخر هذه الإشارات) تجده يضع هذه الاشتراطات تحت عنوان (خاتمة ، ووصية) يقول فيها :
[أيها الأخ : إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقتك في الحكم ، في لطائف الكلم ، فصنعه عن الجاهلين والمبتدلين ، ومن لم يرزق الفطنة والقدرة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن ههنا بهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق .

فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ مفزاً ، تستفرس مما تسلفه لما يستقبله ، وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تأتبه ، مجراك ، متأسياً بك .
فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلاً]
فهذه الاشتراطات وهذه الاستياقات ، التي يختص بها ابن سينا قارئ (الطبيعي والإلهي) من كتاب (الإشارات والتنبيهات) دون قارئ (المنطق) من نفس الكتاب ، ترمز إلى لون آخر من الحواجز التي يفصل بها ابن سينا بين قسم (المنطق) وأقسام الكتاب الأخرى .

هذا إلى جانب .

أن ابن سينا يضع فصول (الطبيعي والإلهي) تحت عنوان : (نمط) ورأينا أنه يضع فصول المنطق تحت عنوان (نهج)

وأنه يسلك (الطبيعي والإلهي) في أنماط متتابعة ، من غير أن يضع بينهما ما يشير إلى نهاية الأول وبداية الثاني .

بينما قد فصل بين (المنطق) في ناحية ، وبين (الطبيعي والإلهي) في ناحية أخرى ، ببسمة وفتحة ، كأنهما علمان منفصلان متباينان .

كل هذا يوضح لنا السنة التي جرى عليها فلاسفة الإسلام في اعتبار المنطق وسيلة لفهم مقاصد الفلسفة .

وقد أوضحت في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « تهافت الفلاسفة » الأسس التي قام عليها اعتبار كتاب « تهافت الفلاسفة » كتاب فلسفة ، برغم ما يوحى به عنوانه من أنه خروج عن الفلسفة لا دخول فيها .

ومن حيث إن كتاب « تهافت الفلاسفة » كتاب فلسفة ، فقد جرى فيه صاحبه على سنة عصره ، فجعله أقساماً ، لا قسماً واحداً .

ولعله لا يخفى على المتأمل أن النسخة المعروفة المتداولة في أيدي القراء ، تشمل على الطبيعي والإلهي .

ففي صفحة ٢٣١ من الطبعة الثالثة لكتاب « تهافت الفلاسفة » أي في نهاية المسألة (السادسة عشرة) يقول الغزالي :

[هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية . وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم] .

وهذا تصريح من الغزالي بأن المسائل الست عشرة ، هي المسائل الإلهية في الكتاب . ويعتبرها الغزالي قسماً مستقلاً بذاته ، فيحمد الله ويصلي على نبيه في آخرها ، وبهذا الحمد وهذه الصلاة ، يفصلها الغزالي عن القسم الطبيعي ، على خلاف ما صنع ابن سينا ؛ فإنه يجعل الطبيعي والإلهي في الإشارات — كما رأينا — أنماطاً عشرة متتابعة ، كأنهما علم واحد لا علمان ، والنظرة الفاحصة هي التي تكشف أن (الأنماط الثلاثة الأولى) هي العلم الطبيعي ، و (السبعة الأخيرة) هي الإلهي والتصوف .

ويلاحظ أنه بينما جعل ابن سينا القسم الطبيعي ، أولاً : والقسم الإلهي والتصوف ، ثانياً : يجعل الغزالي الإلهي أولاً ، والطبيعي ثانياً .

والاعتبار الذي دعا إلى هذا الاختلاف في منهج الفيلسوفين مختلف ، فبينما يقوم منهج ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) على خطة تأسيس العلمين الطبيعي والإلهي ، وتأيد نظريتهما .

وما دام الطبيعي ، كمقدمة للإلهي ، فمن الضروري أن يتقدم تأسيس نظريات الطبيعي على تأسيس نظريات الإلهي .

إذا بمنهج الغزالي يقوم على محاسبة الفلاسفة على ما وقعوا فيه من أخطاء، وما دامت أخطاؤهم في العلم الإلهي أهم وأخطر وأكثر من أخطائهم في العلم الطبيعي ، فقد بدأ بالأهم ، الذي هو الإلهي ، وثني بالطبيعي .

وقد مر بنا تصريحه أن المسائل الإلهية ست عشرة مسألة ، ومسائل الكتاب كلها عشرون ، فتكون المسائل الطبيعية أربعة فقط وذلك حيث يقول : (هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة) . وسبق له في الفهرس الذي ذكره في بداية الكتاب بيان أن مسائل الكتاب (عشرون مسألة) .

ثم إن الغزالي كفر الفلاسفة بمسائل ثلاث :

قولهم بقديم العالم .

وإنكارهم علم الله بالجزئيات .

وإنكارهم البعث الجسماني .

وقد وضع الغزالي المسألتين الأوليين ، ضمن القسم الإلهي .

والمسألة الأخيرة وحدها ضمن القسم الطبيعي .

فلكل هذه الاعتبارات تغير الوضع في نظر الغزالي عنه في نظر ابن سينا ، لذلك جعل الإلهي قسماً أولاً ، والطبيعي قسماً ثانياً .

وكما أشار في نهاية الإلهي ، إلى ما يشعر بانفصاله عن الطبيعي ، وأنه علم مستقل بذاته ، أشار في بداية الطبيعي إلى ما يشعر بانفصاله عن الإلهي ، فابتدأه بقوله : [أما الملقبة بالطبيعية فهي كثيرة ، نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها] .

وقد نبهنا فيما سبق إلى أن قلة المسائل الطبيعية التي رأى الغزالي فيها مخالفة للشرع ، عن المسائل الإلهية التي رأى فيها الغزالي مخالفة للشرع ، هي أحد الاعتبارات التي جعلت الغزالي يقدم الإلهي على الطبيعي ، على عكس ما صنع ابن سينا . وفي موضع آخر من كتاب التهافت يصنف الغزالي علوم الفلاسفة من جهة معارضتها للشرع وعدم معارضتها له ، فيقول في نهاية الفهرس — الذي ذكره في أول الكتاب بعد ذكر المسائل ، بما فيها من إلهية تشمل ست عشرة مسألة ، وطبيعية تشمل أربعة فقط — :

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية .
وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ، ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب
والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف
به مبالاة] .

* * *

قلنا : إن المتأمل ليس يخفى عليه أن نسخة التهافت المتداولة في أيدي القراء ،
تتضمن على الطبيعي والإلهي . وإن كان ذلك ليس بيناً من عنوان الكتاب ، وعدم
بيان ذلك من عنوان الكتاب ، يجعله معروفاً لدى جمهرة القراء ، بأنه المشاكل التي
ثار فيها نزاع :

بين الفارابي وابن سينا في طرف .

وبين الغزالي في طرف آخر .

دون التفطن إلى أن هذه المشاكل مسائل يرجع أكثر من أربعة أخماسها إلى
الإلهي ، وأقل من خمسها إلى الطبيعي ، ودون التفطن أيضاً إلى أشخاص المسائل
التي ترجع إلى الإلهي ، وأشخاص المسائل التي ترجع إلى الطبيعي .

ولست أذكر على وجه التحديد متى تفتنت أنا إلى ذلك ، ولكنني تفتنت له
مبكراً ، وقد أثار في نفسي هذا التفطن شهماً اعتلجت في صدرى طويلاً ، فلما
اهتديت لحلولها ، لم يسعني إلا أن أسارع إلى تسجيل هذه الحلول .

فن هذه الشبهة أن مسألة (قدم العالم) التي جعلها الغزالي بداية الكتاب كله ،
وبالتالي بداية القسم الإلهي ، كيف تكون مسألة إلهية ، وهي من صميم العلم
الطبيعي ، فيما يبدو .

وما زال هذا الأمر يعتلج في نفسي ، حتى وجدت الحل في قراءتي لابن
سينا ، الذي كانت آراؤه محوراً تدور حوله مسائل كتاب التهافت ، نقداً
وتزييفاً .

فسجلت الشبهة وحلها في مقدمة كتاب الإشارات المطبوع في دار إحياء الكتب

العربية ، حيث قلت في مقدمة القسم الثالث :

(ويظهر أن للتاريخ أهميته في تفهم المسائل الفلسفية على وجهها الصحيح ؛
ذلك أن الغزالي وهو يناقش الفلاسفة في كتابه « التهافت » قد جعله قسمين :
قسماً إلهياً .
وقسماً طبيعياً .

وبدأ القسم الإلهي ، بمسألة قدم العالم ، فكان في نفسى شيء من هذا الصنع
إذ يبدو أن مسألة قدم العالم من مسائل القسم الطبيعي) .
ولكن لما رجعت إلى « الإشارات » وجدت ابن سينا ، يبحث الخلق باعتباره
شأناً من شئون الإله ، لا باعتباره شأناً من شئون المخلوق وحده ، ويدرسه على هذا
الأساس قائلاً :

« هل يليق أن تتبدل على الخالق أحوال :

فيكون غير خالق حيناً .

ثم خالقاً حيناً آخر .

ولا يחדش ذلك من كماله ، ولا يؤدي إلى حدوث شئونه وأحواله ؟

أم أن أحواله يجب أن تكون متشابهة ، غير متبدلة ؛ حتى لا يتوارد عليه تبدل
الشئون والأحوال » .

وبناء عليه :

فإذا لم يكن خالقاً وقتاً ما ، وجب أن يكون كذلك في كل حال .

وإذا كان خالقاً وجب أن يكون كذلك في كل حال ؟

ونتيجة لذلك — ما دام خالقاً — فيجب أن يكون مخلوقه قديماً ، لا حادثاً .

ولأن القول بحدوث العالم يحىء نتيجة لتجويز تبدل الأحوال بهذا الاعتبار
على الإله .

والقول بقدمه يحىء نتيجة لعدم تجويز تبدل الأحوال عليه .

فالمسألة في صميمها ، فيما يرى ابن سينا ، بحث في شأن من شئون الإله ،
وإن أخذت عنواناً يعطى بظاهره أثناء شأن من شئون العالم ، حيث تعنون بـ « قدم
العالم وحدوثه » .

وإذا كان هذا هو التصويم الصحيح للمسألة من وجهة نظر ابن سينا

الذى كان أسبق من الغزالي فى التعرض لهذه المسألة ، كان على الغزالي حين يجىء دوره فى الرد أن يضع الأمور فى مواضعها . ولا يبدل فيها أو يغير .
ومن هنا كان من الضرورى - فيما أعتقد - أن يرجع إلى المسائل فى مصادرها الأصلية ليتمكن فهمها الفهم الصحيح ، ومعرفة الأطوار التى تواردت عليها ، وما اعتورها من زيادة أو نقص ، أو تغيير ، أو تحريف . . . إلخ] .

* * *

نعم قد تبينت فيما مضى - كما كان من الممكن لغيرى أن يتبين - أن مسائل كتاب (تهافت الفلاسفة) تقع تحت علمين مختلفين ، وأنه لهذا ، ينقسم إلى قسمين مختلفين .

والحديد الذى أباغت به القراء اليوم أن كتاب (تهافت الفلاسفة) ثلاثة أقسام لا قسمان فقط ، وأنه يحتوى على نفس الأقسام التى احتواها كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا :

المنطق والطبيعى والإلهى

نعم إن المنطق جزء من كتاب « تهافت الفلاسفة » الذى عرف عامة القراء من أمره أنه كتاب يحتوى عشرين مسألة هى أهم المسائل التى عالجتها الفلسفة ، عرضها الغزالي ليكشف عن الغلط الذى داخل الفلاسفة وهم يعالجونها دون أن يفتنوا له .

وعرف خاصة القراء من أمره ، أن هذه المسائل العشرين موزعة بين العلم الطبيعى ، والعلم الإلهى ، مع الوقوف أو مع عدم الوقوف ، على معرفة الدور الذى تقوم به كل مسألة على حدة من هذه المسائل العشرين . والموضوع الذى تتخذه محوراً تدور حوله ، وهل يرجع إلى العلم الطبيعى ، أم إلى العلم الإلهى .

ومنذ اليوم سوف يعرف هؤلاء وأولئك أن الغزالي جعل المنطق جزءاً من كتاب (تهافت الفلاسفة) كما جعل (ابن سينا) المنطق جزءاً من كتابه (الإشارات والتنبيهات) وإن اختلف الغرض الذى من أجله اتجه كل منهما إلى جعل المنطق جزءاً من كتابه ، وأولاه من العناية والأهمية ، ما هو جدير به عنده .

أما ابن سينا ، في كتابه (الإشارات والتنبيهات) فإنه يقوم بدور المؤسس الذي يشيد صرح الفلسفة لبنة لبنة ، فهو يبدأ بما يصلح أن يكون كالمقدمة من النتيجة لما بعده ، يستنبط من شيء شيئاً ، ثم يمضي فيستنبط من الجديد شيئاً آخر وهكذا ويضع في بداية ذلك كله المنطق الذي يتخذه كالشمعة التي تضيء له طريق سيره ، حتى يستطيع أن يرى الحق وهو يسير في متاهات الأفكار .

وأما الغزالي فدوره دور الهادم لهذا البناء الذي قام — في نظره — على أساس من الغرور تارة ، ومن التقليد تارة أخرى .

أما الغرور فيصوره بقوله :

[. . . أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظر ، بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده . . .] (١) .

وأما التقليد فيصوره الغزالي بقوله :

(وإنما مصدر كفرهم سمعهم أسماء هائلة ، كسقراط وبقرات ، وأفلاطون ، وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم ، أنهم — مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم — منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نوايس مؤلفة ، وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقادهم الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلوكهم ، وترفعوا عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظناً بأن إظهار التكاسيس ، في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال . وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد ، عن تقليد ، خرق ونخبال .

(١) خطبة كتاب (تهافت الفلاسفة) ص ٧١ من الطبعة الثالثة .

فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خُبِراً وتحقيقاً .

والبله من العوام ، بمعزل عن فصيحة هذه المهواه ، فليس في سجيّتهم حب التكاييس بالتشبه بذوى الضلالات .

فالبلاهة أدلى إلى الخلاص من فطانة براء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من حماقة نابضاً ، على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالإلهيات .

وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراتهم ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ؛ ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ؛ اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبا بهم ، فيما بين النظر ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار . وغمار الأغبياء والأغمار .

ليكشف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن

كل ذلك تهويل ، ما زواء تحصيل . . . [(١)] .

هكذا يصور الغزالي مهمته التي انتدب لها نفسه بصدد الرد على الفلاسفة ، ولا يتوقع ممن يقدم على معرفة ما تورط فيه الفلاسفة من أخطاء ، أن يكون خالي الذهن عن الفلسفة ؛ جاهلاً بها ؛ فإن مناقشة المذهب قبل فهمه — كما يقول الغزالي — رجي في عماية ، فالغزالي قبل أن ينتدب نفسه لهذه المهمة لابد أن يكون قد طبق على نفسه منهجه القائل : إن مناقشة المذهب قبل فهمه رجي في عماية .

وقد حدثنا الغزالي عما بذل من جهد في هذه السبيل ، قال : إنه قد عكف — قبل أن يناقش الفلاسفة — على دراسة الفلسفة ، حتى وقف على غورها وغائلتها ، وأدرك من أسرارها ودخائلها ما لم يظن له الفلاسفة أنفسهم ، وأقام على ادعائه هذا شاهداً عملياً ، فألف كتابه المسمى (مقاصد الفلاسفة) صوره فيه الفلسفات : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، تصويراً يشهد له ببلوغ مرتبة في الفلسفة تسمح له بإبداء الرأي فيها لها أو عليها .

والغزالي حين ينقد الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) لا يتوقع من قارئه إلا أن يكون على درجة من العلم بالفلسفة تخول له الوقوف منها بين رجلين : مثبت مؤيد ، وناقد هادم . |

ومثل هذا لابد أن يكون عارفاً بالمنطق ؛ إذ المنطق بداية التحرك نحو الفلسفة ، ففروع من أنهم من يريد أن يقف منها هذا الموقف ، لابد أن يكون قد درس المنطق . وإذا كان قد أخذ بنصيحة الغزالي من ضرورة قراءة كتاب (مقاصد الفلاسفة) قبل قراءة (تهافت الفلاسفة) فهو لابد واجد بين أقسام كتاب (مقاصد الفلاسفة) (٢) الثلاثة ، قسماً خاصاً بالمنطق .

فواضح من هذا كله أن المنطق لن يكون له في ملحظ الغزالي ، نفس الاعتبار ، الذي كان له في ملحظ ابن سينا ، فلن تكون هناك ضرورة تدعو إلى أن يكون المنطق هو القسم الأول من كتاب (تهافت الفلاسفة) ، كما كان القسم الأول من كتاب (الإشارات والتنبيهات) .

(١) المصدر السابق .

(٢) وقد طبعناه قبل هذا الكتاب .

لكن لاتزال هناك ضرورة تدعو ، لإدخال المنطق قسماً في كتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه الضرورة يشرحها الغزالي بقوله :

[من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج - إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج - قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية . ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات ، إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

فن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنني لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق للإلهيات به

نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها ، هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في « فن الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً .

وقد نسميه (كتاب الجدل) .

وقد نسميه (مدارك القول) .

فإذا سمع المتكلمين المستضعف اسم (المنطق) ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون^(١) ، ولا يطالع عليه إلا الفلاسفة .

ونحن لدفع هذا الخيال ، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في (مدارك العقول) في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردنا بعبارات المنطقيين ، ونصبها في قوالبهم ، ونقتني آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح : أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في (كتاب القياس) وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي

(١) في قوله (لا يعرفه المتكلمون) بعد قوله (وقد نسميه كتاب الجدل) وبعد قوله (وقد نسميه

مدارك العقول) ما يفيد أن الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » يتكلم باسم المتكلمين وهذا ما سجلناه في كتابنا « الحقيقة في نظر الغزالي » وفي مقدمة كتاب التهافت .

من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .
ولكننا نرى أن نورد (مدارك العقول) في آخر الكتاب ؛ فإنه كآلة لدرك
مقصود الكتاب ؛ ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم ، فنؤخره ؛ حتى يعرض
عنه من لا يحتاج إليه .

ومن لم يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل ، في الرد عليهم ، فينبغي أن يبتدئ
أولا بحفظ كتاب (معيار العلم) الذي هو الملقب بالمنطق عندهم^(١) .
هكذا يتضح أن ما يسمى عند الفلاسفة (منطقاً) .

يسمى عند الغزالي :

تارة (كتاب النظر) .

وتارة (كتاب الجدل) .

وتارة (مدارك العقول) .

وتارة (معيار العلم) .

ويوافق الغزالي الفلاسفة ، في أن ما يسمى (المنطق) أو (كتاب النظر) أو
(كتاب الجدل) أو (مدارك العقول) أو (معيار العلم) أمر ضروري لا غنى
عن معرفته ، فهو كآلة ، يتوقف عليها فهم الفلسفة عند الفلاسفة ، ويتوقف
عليها فهم نقد الفلسفة عند الغزالي .

ولهذا الاعتبار لا بد للغزالي — أن يؤلف في المنطق ، كما لا بد للفلاسفة أن
يؤلفوا فيه . وهناك اعتبار آخر ، خاص بالغزالي ، يدعو إلى أن يؤلف في المنطق ؛
وهو أن لا يظن أن المنطق فن غريب عن المتكلمين لا يعرفه إلا الفلاسفة .

ولكن رب إنسان على ذكر من دراسته المنطقية التي لا بد أن يكون قد مر بها
قبل أن يحدث نفسه بالوقوف موقف الحكم بين مؤسس للفلسفة وهادم لها ، فما على
مثل هذا الشخص بأس أن يشرع في المقصود دون العودة إلى مداولة الآلة مرة ثانية .
ومن أجل مثل هذا الإنسان ، وضع الغزالي المنطق في آخر كتاب (التهافت)
كجزئه الأخير ، بدلا من وضعه في أوله ، كجزئه الأول ، على نحو ما صنع ابن
سينا في (الإشارات) .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٨٢ ، ٨٣ طبعة الثالثة ، دار المعارف .

أما من لم يكن على ذكر من قواعد المنطق ، فليبدأ أولاً بآخر الكتاب لا بأوله ،
أى يبدأ بالمنطق .

فالمنطق إذن قسم من الأقسام المكونة لكتاب التهافت . وهذا القسم تدعو
اعتبارات في نظر الغزالي ، إلى أن يكون القسم الأخير من الكتاب ، لا القسم الأول
منه .

وهذا القسم لا يهتم الغزالي بأن يعطيه اسماً خاصاً كما لم يعط القسم الإلهي ،
ولا القسم الطبيعي ، اسماً خاصاً ، مادام الاسم العام للكتاب وهو (تهافت
الفلاسفة) يدل عليه دلالة ضمنية ، كما يدل على قسميه الآخرين دلالة
ضمنية ، كذلك .

وإذا كان الغزالي قد ذكر جملة أسماء لهذا القسم فسماه :

مرة (كتاب النظر) .

ومرة (كتاب الجدل) .

ومرة (مدارك العقول) .

ومرة (معيار العلم) .

فلم يكن قصده إلا أن يعرف المحدثين بالفلسفة أن ما يذكر تحت هذا
العنوانات ضمن فصول كتب الكلام ، هو نفس الذى يذكره الفلاسفة في الفلسفة.
تحت عنوان (المنطق) .

فليست هذه الأسماء أعلاماً شخصية للقسم الثالث من كتاب التهافت ، فلم
يك معقولاً أن يهمل الغزالي تسمية قسمين من الكتاب ، هما المقصودان بالذات ، ثم
يسرف في تسمية قسم ليس مقصوداً بالذات منه .

وليست أسماء له باعتباره كتاباً مستقلاً منفصلاً عن كتاب (تهافت الفلاسفة) .
كما تسرب إلى الأذهان حتى طبع وحده مستقلاً ، دون إشارة إلى أنه جزء من كتاب
(تهافت الفلاسفة) فالغزالي نفسه قد صرح في النص الذى مر بنا ؛ أن ما يسمى
(مدارك العقول) هو جزء أخير من كتاب (تهافت الفلاسفة) وذلك حيث يقول :

(ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب) وما في آخر الكتاب ليس خارجاً عن الكتاب ، ولكنه الجزء الأخير منه .

وهو يشير في موضع آخر من (كتاب التهافت)^(١) بما يفيد ذلك أيضاً حيث يقول ، بعد تعداد المسائل العشرين التي أظهرتناقض الفلاسفة فيها :
(فهذا ما أردنا أن نذكر تناقض مذهبهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعة

وأما الرياضيات ، فلا معنى لإنكارها ولا للمحافظة فيها ؛ فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ، وسنورد في كتاب (معيار العلم) من جملته ، ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب) .

فقوله (من جملته) يعني من جملة (كتاب التهافت) فباحث المنطق من جملة (كتاب التهافت) بنص الغزالي ، فهي جزء من الكتاب ، لا كتاب مستقل . وليس في تسميته (كتاب معيار العلم) مثلاً ، أو (كتاب الجدل) ما يبرر القول بأن الغزالي يعتبره كتاباً مستقلاً قائماً بذاته ، فإن كلمة (كتاب) في اصطلاح كثير من المؤلفين تستعمل أحياناً مرادفة لكلمة (قسم) أو كلمة (فصل) ، وهذا الغزالي نفسه ، يجعل (معيار العلم) كتاباً ، فكتاب لـ (القياس) وكتاب لـ (الحد) وهكذا .

* * *

إن ما يسمى إذن (معيار العلم) و (كتاب النظر) و (كتاب الجدل) و (مدارك العقول) هو قسم ، وقسم أخير ، من كتاب (تهافت الفلاسفة) والأمانة العلمية تقتضي إبرازها في هذه الصورة . سواء طبع على انفراد ، أو طبع ضمن كتاب التهافت في جريدة واحدة .

ولما كان قد فاتني طبعه مع باقى أقسام كتاب التهافت فى جلدة واحدة فإنى
أطبعه منفرداً ولكنى أعطيه حقه فى التسمية بـ (تهافت الفلاسفة) حتى لا أضيع
عليه حقاً أعطاه له مؤلفه نفسه ، مع الإشارة إلى أشهر هذه التسميات الفرعية ،
التي أطلقها عليه الغزالي فى مقابلة تسمية الفلاسفة له بـ (المنطق) .

وأشهر هذه التسميات هو (معييار العلم) .

والحمد لله أولاً وأخيراً . سليمان دنيا

مصر الجديدة : فى ٢٧ من شعبان سنة ١٣٧٩
٢٤ من فبراير سنة ١٩٦٠

مقدمة

إن (معياري العلم) للغزالي ، الذي أخذ صورة كتاب مستقل ، رغم أنه الجزء الثالث من كتاب (تهافت الفلاسفة) قد حوى مباحث منطقية ، جمعت إلى جانب الدقة ، الخصوبة ، وأعني بالخصوبة ، الحياة التي تشيع في أنحاء الكتاب ؛ إن مباحث المنطق قد اتسمت بالجفاف والجذب كما اتسمت مباحث الرياضة مثلاً ، ولكن مباحث المنطق في (معياري العلم) تتسم بالحياة والخصب ، فأنت وأنت تقرأه ، تقرأ منطقاً له كل خصائص المنطق من استيعاب ودقة ، ولكن طريقة عرضه عليك تجعله شيئاً حبيباً إلى نفسك ، كأن لك به معرفة سابقة ، تجعلك شديد الأنس به ؛ وكأني بالغزالي لا يحاول أن يصب في عقلي وعقلك شيئاً غريباً عنا ، ولكنه يحاول أن يعرفنا بشيء هو قارئ نفوسنا نعرفه من قبل ولكننا كنا قد غفلنا عنه .

هذا إلى جانب الأمثلة التي قصد الغزالي ، لا أن يوضح بها قواعد المنطق فحسب ، ولكن أن يثير أيضاً أماننا بعض مشا كل من نوع يلد لنا أن نعرف وجه الحق فيه ، وهو يأخذ بيدنا إلى تعرف هذا الحق ؛ في تودة ، وفي رفق . والكتاب من هذه الناحية حافل بالمسائل التي إذا تأملها القارئ خرج من الكتاب بثروة علمية لا تقل قيمتها عن قيمة المنطق الذي كان الهدف الأصيل للمؤلف من تأليف الكتاب .

ولكي لا يكون قولي هذا مجرد دعوى سأحاول في هذه العجالة إثارة بعض ما يمكن أن يثار من هذه المشاكل . وسأحاول أن أنوع في العرض فأجعل بعضها مشاكل تتصل بالمنطق وبعضها الآخر ، مشاكل من نوع آخر ، مما عرض له الغزالي بجانب المنطق ، وأفاد به فوائده لا يقل خطرها عن فوائده المنطق .

* * *

ويحذر بي أن أجعل للمنطق ومشاكله الأولوية في هذا المقام ، وإذا قيل

المنطق ومشاكله ، فلا يخطر ببال سوى مشكلتين اثنتين :
أولاهما : تتصل بالمنطق القديم ، والمنطق الحديث معاً ، تلك هي مشكلة
 القياس .

أما المنطق القديم فواجبه — عندى — أن يدرس ألوان الطعون التي يطعن بها
 المحدثون (القياس) ويهتمونه بالعقم وعدم الإنتاج .
 والقياس هو من المنطق القديم ، بمثابة القلب ، أو الرأس من الجسد ؛ فلو
 أطيح بهذا القلب ، أو بهذا الرأس ، لما بقى إلا فضلة ميتة لا تغنى عن الكائن
 الحى شيئاً . فإذا حرص أصحاب المنطق القديم على أن يظل منطقهم حياً ، فلا بد
 أن يوالوا حقنه بصنوف الأدوية التي تقيه شر خصومه وإلا فليشهدوا تشييع جنازته ،
 وليقبلوا عزاء الناس لهم فيه .

إن واجبهم أن يسمعوا كل ما يقال ، وأن يكونوا على استعداد لأن يسمعوا
 كل ما سيقال من نقد يوجه للقياس ، ليحددوا موقفهم ، ويتخيروا إما أن
 يستسلموا لخصومهم ، أو يناجزوهم العداء .

أما المنطق الحديث ، فهو المظهر الجديد لهذا العلم الذي عرفه الناس قديماً
 منذ بدءوا يفكرون . ويطيب دائماً لأصحاب الدعوة الجديدة أن يتيسر لهم إقناع الغير
 بأن هناك مكاناً لدعوتهم ، ومجالاً لفكرتهم ، وإذا لم يتيسر لهم إيجاد هذا المكان ،
 وإفساح هذا المجال إلا بتقويض القديم وهدمه ، فعلوا . وهم بهذا الدافع يعملون
 وبقوته ينطلقون وتضطربهم طبيعة عملهم أن يصادموا وأن يهاجموا ، ولا خير للعلم
 فى أن نحد من نشاطهم ، أو نقف فى طريقهم إلا بما يقتضيه الإنصاف الذى
 يفرض علينا أن نوازن بين قديم غيرهم ، وجديدهم ، جاعلين الحق رائدنا ، والصواب
 هدفنا ، غير متأثرين باسم الجديد الذى تخضع له النفوس عادة بعامل حب
 التجديد الذى يخلص النفوس من الملل والسير على أسلوب رتيب ، ولا نافرين من
 القديم ، أو متعصبين له ، ببواعث قوامها الملل ، أو الإلف والعادة .

وثانيتهما : تتصل بمشكلة أخرى ، قد أسميها (التجربة) أو أسميها (الاستقراء)
 وهذه المشكلة ؛ إن صح أن تسمى مشكلة ؛ لها عندى اعتبار ؛ لا يقل عن
 الاعتبار الذى أوليه للقياس .

وإذا كنا بحاجة شديدة إلى أن نعرف حقيقة الحال بالنسبة للقياس ، وهل هو طريق صحيح لإفادة علم جديد ؟ أو هو كالحلقة المفرغة لا يدرى بدايتها من نهايتها ، ولا أولها من آخرها .

فنحن أيضاً بحاجة شديدة إلى معرفة مبلغ إفادة التجربة لليقين . والباحث عن الحق يهمه الوقوف على مبلغ صلة التجربة باليقين ؛ فإن العلم في عصرنا الراهن علم تجريبي ، فهل نتلقاه على أنه يقين ؟ أم هو فقط ظنون ؟

وأحب أن أشير هنا إلى أن اليقين بالمعنى العلمى له طابع خاص ، إن توفر في الإدراك كان هو اليقين الذى ننشده ، وإن لم يتوفر كان شيئاً آخر ، سوى اليقين . وهذا الطابع يصوره الغزالي^(١) بمثال ، ويصوره بحد .

أما المثال ، فيقول : إن اليقين مثل قولى : الثلاثة أقل من العشرة ؛ فإذا تبينت مفهوم (الثلاثة) ومفهوم (العشرة) ومفهوم (أقل من) وتيقنت بعد ذلك مفهوم قولى (الثلاثة أقل من العشرة) فلو عارضنى معارض وحاول صرفى عن التمسك بمفهوم هذه القضية ومفادها ، وادعى كذبها وكذبى ، وأقام على دعواه دليلاً هو قلب العصا ثعباناً ؛ وقلبها بالفعل ، ما تخليت عن يقينى ، ولا تسرب إلى نفسى شىء من شك فى صدقى وصدق القضية ، وظل وثوقى بها كما كان قبل قيام هذا الدليل .

وكل الذى يحدث عندى هو شىء يثيره فى نفسى الفضول وحب الاستطلاع بالنسبة للمقدرة التى لدى هذا الشخص الذى استطاع أن يقلب الجمار كائناتاً حياً . هذا هو المثال .

أما الحد فهو : أنه الإدراك الذى لا يمكن — بل يستحيل — رفعه . هذا هو اليقين الذى أسائل : هل يمكن للتجربة — التى هى وسيلة العلوم التجريبية ، التى صار لها النفوذ الأول فى عصرنا هذا — أو كاد — أن تفيد هذا اللون من الإدراك ؟

(١) فى كتاب المنقذ من الضلال .

إن واجب المنطق الحديث - بل والمنطق القديم أيضاً - أن يبحث هذه المشكلة .

من حيث إن التجربة منهاج لكسب معارف جديدة ، والمنطق هو المستول عن فحص هذه المناهج .

ومن حيث إن مفاد التجربة قد يتعارض مع مفاد مناهج أخرى من مناهج كسب المعارف ، وبدون معرفة قيمة كل منهج لا يتيسر لنا المفاضلة بين مفادها ومفاد غيرها .

وقبل أن أقول هنا كلمة عن كل من هاتين المشكلتين في الحدود التي يسمح بها التقديم لكتاب ، أحب أن أضع بين يدي القارئ موضوع (اليقين) مفصلاً كما ورد في هذا الكتاب الذي بين أيدينا .

يقول الغزالي

صل

في بيان

اليقين

البرهان اليقيني ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ؛ فإنها تكون يقينية أبدية ، لا تستحيل ولا تتغير أبداً ؛ وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه ، كقولنا :

الكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

وأمثالها :

فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية .

والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ؛ فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه ، والذهول عنه ، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً .

فإن اقترن به تجويز الخطأ وإمكانه ، فليس يقينى .
فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان ، فإن عرفته معرفة على حد قولنا ، فقليل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة ، وأجلهم في النظر والعقليات درجة ، وأورث ذلك عندك احتمالاً ، فليس اليقين تاماً .^(١)

بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه ، فينبغي أن يقطع :
بكذب الناقل .

أو بتأويل اللفظ المسموع عنه .
ولا يخطر ببالك إمكان الصدق .

فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه خلاف ما عقلته ، إن كان ما عقلته يقينياً . فإن شككت في صدقه ، لم يكن يقينك تاماً .
فإن قلت : ربما ظهر لي برهان صدقه^(١) ، ثم سمعت منه ما يناقض برهانا قام عندي .

فأقول : وجود هذا يستحيل كقول القائل :

لو تناقضت الأخبار المتواترة ، فما السبيل فيها ، كما لو تواتر وجود مكة وعدمها ؟

فهذا محال ، كالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها^(٢) ، فإن رأيتها ، متناقضة ، فاعلم أن أحدهما ، أو كليهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة . فتفقد مظان الغلط ، و (المثارات السبع) التي فصلناها^(٣) .

وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهمية .
ولا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه^(٤) .

* * *

(١) يعنى (النبى) .

(٢) انظرها فيما يأتى في مباحث القياس ، وشروط أشكاله .

(٣) انظرها فيما يأتى .

(٤) لقد مر بنا في صدر هذا الفصل أوصاف هذا الحد وهي أوصاف تجعل من يخالف هذا اليقين إما مقطوعاً بكذب قوله .

أو بضرورة تأويله وصرفه عن ظاهره ، ليتلاقى مع اليقين .

وكما يظن فيما ليست أولية ، أنها أولية^(١) فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية ، فيشكك فيها .
ولا يتشكك^(٢) في الأوليات إلا بزول الدهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة^(٣) ، بمحاجة الجليات ، حتى تأنس النفس بسماعها ، فيشك في اليقيني^(٤) .
كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات ، فتدعن للتصديق به ، وتظن أنه يقبل بكثرة سماعه .
وهذا^(٥) أعظم مشارات الغلط ويعز في العقلاء من يحسن الاحتراز من الاغترار به .

* * *

فإن قلت : فثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات .
قلنا : ما يتساعد فيه الوهم^(٦) والعقل من : الحسايات ، والهندسيات ،
والحسيات ؛ كثير^(٧) ، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات .

-
- (١) وقد أرشد إلى ذلك قوله (وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون مودة مشهورة ، أو وهمية) .
(٢) بيان للسبب الذي يحمل بعض الناس على التشكك فيما لا يقبل الشك .
(٣) لا ينبغي للقارئ أن يظن أن هذا الحكم عام في جميع المتكلمين ؛ فإن الغزالي يقيّد المحكوم عليهم بهذا الحكم بأنهم (المتعصبون للمذاهب الفاسدة) والذي يقرأ عن الفرق الإسلامية ، يجد بينهم من ينطبق عليه هذا الوصف ، كما يجد بينهم من لا ينطبق عليه .
(٤) في هذا إشارة إلى أن الإلحاح بالشئ على النفس طريق لإرغامها على قبوله ، من غير أن تشعر بأنها مرغمة ، وهذا هو السر في أن المبطلين من أرباب المذاهب الهدامة ، يكثر من الدعاية لمذاهبهم ؛ فالإكثار من الدعاية لون من ألوان الإلحاح .
(٥) لعل الإشارة في قوله (وهذا) راجعه إلى القسمين جميعاً :
أن يشك في اليقيني .
وأن يتكرر على السمع ما ليس يقيناً من المحمودات ، فتدعن النفس للتصديق به ، وتظن أنه يقيني .
(٦) انظر ما يأتي للغزالي من بحوث حول (الوهم) لتعرف مبلغ خطر هذه (القوة) ومبلغ نفعها ؛ فن أخطارها التثبت بالمحسّات ، وإبء الاعتراف إلا بما يكون حسيّاً . . إلخ .
(٧) هذا يعني أن لدينا قدراً كبيراً من القضايا اليقينية بالمعنى الذي وصفه الغزالي في هذا الفصل ، في المجالات الحسابية ، والهندسية ، والحسية .

وكذا المعقولات التي لا تحاذيها الوهميات^(١).

فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ؛ ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقليات ، وفطام العقل عن الوهميات ، والحسيات ، وإيناسها بالعقليات المحضة .

وكلما كان النظر فيها أكثر ، والحد في طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب .

ثم من طالت ممارسته ، وحصلت له ملكة بتلك المعارف ، لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه ، بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم ، وطول التأمل فيها ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافي الذهن . وإن فارقه في الذكاء ، أو في الحدس ، أو تولى الاعتبار الذي تولاه ، لم يصل إلى ما وصل إليه ، وعند ذلك يقابل^(٢) ما يحكيه عن نفسه بالإنكار ، ويشغل بالتهجين والاستبعاد .

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحاً ، بل لا يبث إليه أسرار ما عنده ، فإن ذلك أسلم لجانبه ، وأقطع لشغب الجهال . فما كل ما يرى يقال ، بل صدور الأحرار قبور الأسرار] .

انتهى الفصل الذي عالج فيه الغزالي مشكلة (اليقين) ومنه نعرف حقيقة

(١) هذا لون آخر من ألوان اليقين ، يمر بنا في فصول الكتاب أمثله . ولعله يعنى بقوله (لا تحاذيها) أن لا تعاونها ، ولا تعاونها ، ليخلص لنا أقسام ثلاثة حاصرة على النحو الآتي :
قسم : يتعاون فيه العقل والوهم ، وهو السابق المشار إليه ، بقوله (الحسايات ، والهندسيات ، والحسيات) .

وقسم : يتعاند فيه الوهم والعقل ، وهو اللاحق المشار إليه بقوله (فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات . . . إلخ) .

وقسم : لا يتعاونان ولا يتعاندان ، وهو الذي معنا ، المشار إليه بقوله (وكذا المعقولات التي لا تحاذيها الوهميات) .

(٢) فاعل (يقابل) هو من لم يبلغ في الذكاء ، وقوة الحدس ، وتولي الاعتبار ، مبلغ (من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف) .

وفاعل (يحكيه) هو (من طالت ممارسته ، وحصلت له ملكة بتلك المعارف) .

(اليقين) ونعرف أن (البرهان) عند الغزالي طريق يمكن من الوصول إلى هذا (اليقين) ، ما دامت مقدماته يقينية بالمعنى الذى وصفناه ، وما دامت شرائط إنتاجه حاصلة .

فعن (اليقين) بهذا المعنى يبحث المنطقة ، ويدعى أصحاب (المنطق القديم) أن (القياس) طريق من طرائقه ، ووسيلة من وسائله ، وينكر عايم المنطقة المحدثون ذلك ، بحجة أنه لا يوصل إلى جديد ، فنتيجته التى يدعى الحصول عليها منه ، بعد استكمال مقدماته وشرائط إنتاجه ، هى — عند المنطقة المحدثين — معلومة قبله ، فهى سابقة عليه ، لا تابعة له .

وهذا الموقف ، بين القدامى من المنطقة ، والمحدثين منهم ، يصور لنا إحدى المشكلتين اللتين أشرت إليهما سابقاً .

أما الثانية ، فهى التجربة ، وإنى بإزائها أتساءل : هل هى قادرة على أن توصلنا إلى اليقين من هذا النوع ، أم كل بضاعتها ظنون ورجحانات ؟
وكما قلت سابقاً : 'إن واجب أنصار المنطق القديم أن يدفعوا عن (قياسهم) طعنات خصومهم ، وإلا فليسلموه إليهم يهيلون عليه التراب ، ويفرغون منه .
وواجب أنصار المنطق الحديث ، أن يعرفونا :

هل التجربة تفيد اليقين ؟ الذى وصفناه ، وأوضحناه .

أم هى فقط تفيد ظناً ورجحاناً .

ولما كان الغزالي قد عرض لكل واحد من الأمرين فى كتابه هذا ، فإنى قائل فيهما كلمات :

القياس

لست أدري لماذا شغلنى أمر القياس ، وصرت كلما ذكر المنطق ، خطر القياس ببالى ، مع أنه لا يدخل ضمن جدول دراستى فى الكلية ، ولا أقرأ عنه لنفسى إلا لضرورة ملحة ، بمناسبة إخراج كتاب فى المنطق ، أو نحو ذلك ، ورغم ذلك فإنه أصبح يفرض نفسه على ، ويثير فى نفسى الاهتمام به ، لأدنى مناسبة .

لعل السر فى ذلك ، أنه بدا لى كمشكلة ، ومن عادى أن ما أحس به كمشكلة

تتوثق بينه وبين نفسى صلة لا حيلة لى فيها ولا اختيار . ولست أدرى على وجه التحديد تكييف هذه الصلة ، فهل هى صلة المحبة التى ترغب من يحب على إدامة التفكير فيما يحبه ؟

أم هى صلة الكراهية التى لا تفتأ تلوح للنفس بصورة ما تبغض ؟
لعلها صلة هى مزيج من الأمرين جميعاً ، فإن المشكلة تعنى : حقاً قد اختلط به باطل ؛ وامترج كلاهما بالآخر مزجاً عز معه فصلهما وتخليص كل منهما عن الآخر .

فالحق فى المشكلة هو الجانب الذى تقوم بينه وبين أهل العلم صلة المحبة ؛ إذ هو بغية العلماء ومطلبهم ، فهو حبيبهم ، ولقاؤه نهاية أملهم .
والباطل فيها هو الجانب الذى أخفى الحق ، وفوت على أهل العلم فرصة لقائه ، فهو خصمهم وعدوهم ، ما يفتنون يذكرونه لخطورته عليهم .
وسواء صح ما عللت به أمر انشغالى بالقياس ، أم لم يصح ؛ فالواقع الذى لا سبيل إلى إنكاره أن (القياس) أصبح له فى نفسى مكان بين مجموعة المشاكل التى أرى أنها تحتاج إلى حل .

ولقد عرفت ما قاله المناطقة المحدثون عن القياس ، وأدركت أن ما يعتلج فى صدورهم بخصوصه ، شبهات تتطلب الحل ، ولا يمكن التغاضى عنها ، ولقد أفدت من كتاب (معيار العلم) الذى بين أيدينا ، أن الفلاسفة المحدثين لم يكونوا أول من تنبه أو نبه إلى هذه الشبهات ، فالغزالي القديم قد عرفها قبلهم ، وعرضها بصورة من القوة تدل على مبلغ تحريره لليقين ، وتخليصه الحق من الباطل ، وإلى عارض فى هذا المقام لهذه الشبهات كما صورها الغزالي ؛ وعارض أيضاً لوجهة نظر الغزالي فى رد هذه الشبهات ودفعها ، وعارض أخيراً ، رأيى فى موقف الغزالي من مناقشة هذه الشبه .

يقول الغزالي - فى القسم الثالث من الفصل الذى عقده تحت عنوان (الفصل الثانى فى بيان خيال السوفسطائية) - ما يأتى :

[ومنها قولهم : إن الطريق الذى ذكرتموه فى الإنتاج لا ينتفع به ؛ لأن من عليم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل فى المقدمات عين

النتيجة ؛ فإن من عرف :

أن الإنسان حيوان .

وأن الحيوان جسم .

فيكون قد عرف في جملة ذلك :

أن الإنسان جسم .

فلا يكون العلم بكونه جسماً ، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات .

هذا هو الاعتراض الذي كان يظن أن المناطقة المحدثين هم أول من تنبه له ونبه عليه . إن الغزالي يعرضه بنفس الصورة التي يعرضه بها المحدثون ، وإذن فالقدايم كانوا من الحيلة والاحتياط بحيث تنبهوا إلى كل ما يحيط بـ (القياس) الذي اعتبروه أوثق طريق لكسب المعرفة .

ولكن إذا كانوا قد تنبهوا إلى هذا الملاحظ ، فهل استطاعوا أن يجيبوا عنه لإجابة تدفع عنه هذا النقد ؟ وهنا أدع الغزالي يجيب عن ذلك ، يقول :

[قلنا : العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين .

وأما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نورده إلا للمثال المحض ، وإنما ينتفع به فيما يكون مطلوباً مشكلاً . وليس هذا من هذا الجنس .

بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده ، فقد يعلم الإنسان .

أن كل جسم مؤلف .

وأن كل مؤلف حادث .

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم .

وأن الجسم حادث .

فنسبة الحدوث إلى الجسم غير (نسبة الحدوث إلى المؤلف) .

وغير نسبة المؤلف إلى الجسم .

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين ، وإحضارهما معاً في الذهن ، مع توجه النفس نحو طلب النتيجة] .

هذا هو جواب الغزالي ، فهل يقنع أصحاب المنطق الحديث ، بهذا الجواب ؟
أو هل تقنع أنت وأنا به ، باعتبارنا حكمين بين أصحاب المنطق القديم الفخوريين
بالتقاس ، وأصحاب المنطق الحديث الناقمين عليه ؟

إني لكى أجيب عن هذا السؤال ، أرى أن أتقدم بسؤال آخر هو :
كيف توصلنا إلى العلم بالكبرى ؟ فإن الكبرى فى مثالنا السابق هى :
كل مؤلف حادث .

ولا شك أن النتيجة القائلة :

الجسم حادث .

داخلة فى هذه الكبرى .

ويهمنى جداً معرفة جواب هذا السؤال : فإنه لو فرض أن العلم بالكبرى ،

وهى :

كل مؤلف حادث .

قد تم عن طريق استقراء أفراد المؤلف واحداً واحداً ، فلا شك أن (الجسم)
باعتباره فرداً من أفراد المؤلف لا بد أن يكون قد تم العلم بحدوثه ، قبل الحصول
على الكلى القائل :

كل مؤلف حادث .

وإذن فلن يكون هناك محل لاستنباط :

أن الجسم حادث .

من قولنا :

كل مؤلف حادث .

لأن الشأن فى المستنبط ؛ أن يكون العلم به متأخراً عن العلم بالمستنبط منه .

وقد علمنا أن الكبرى القائلة :

كل مؤلف حادث .

على فرض أن العلم بها قد تم عن طريق استقراء جزئياتها ، يكون العلم بها ككل

متأخراً عن العلم بجزئياتها التى من بينها :

الجسم حادث .

فعلى هذا الافتراض لا يكون لجواب الغزالي أية قيمة . فقله :
 [بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين
 بينة عنده] قول لا وزن له على هذا الافتراض ؛ إذ حين تكون الكبرى معلومة
 بطريق الاستقراء ، لا يمكن أن تكون الكبرى بينة ، والنتيجة غير بينة .

* * *

أما لو كان العلم بالكبرى ، التى هى ، فى مثالنا :
 كل مؤلف حادث .

قد تم عن طريق ادعاء أن هناك تلازما :
 بين التأليف ، أى التركيب ، بصرف النظر عن كون المؤلف جسماً أو غيره .
 وبين الحدوث .
 من حيث إن المؤلف بحاجة إلى ما تألف منه ، ومتأخر فى الوجود عنه ، وهذه
 أمارات الحدوث .

فإذا صبح هذا الادعاء وأمكن من هذا الطريق إقامة الدليل على وجود تلازم
 بين التأليف والحدوث ، يسوغ الحكم بأنه كلما وجد التأليف وجد الحدوث ، صحت
 القضية القائلة :

كل مؤلف حادث .

من غير أن يكون العلم بها متوقفاً على سبق العلم بجزئياتها ؛ بل إنه فى هذه
 الحال يكون العلم بها حاصلًا أولاً ، ويمكن أن يستنبط منها حدوث كل ما يندرج
 تحت [المؤلف] ، وما دام الجسم مؤلفاً ، فيمكن استنباط حدوثه ، بوساطة قولنا :
 الجسم مؤلف .

وكل مؤلف حادث .

فالجسم حادث .

وعلى أساس هذا الفرض لا يسوغ لأصحاب المنطق الحديث أن يدعوا سبق
 العلم بالنتيجة على العلم بالكبرى ، بل الأمر بالعكس ، وحينئذ يكون العلم بالنتيجة
 زائداً على العلم بالكبرى ؛ لأن موضوع الكبرى أخذ بعنوان كونه مؤلفاً ، من غير
 نظر إلى الجسم أو العرض ، أو غيرهما ؛ لذلك :

كان العلم بالكبرى ما دام موضوعها مأخوذاً بالوصف العنوانى العام ، غير العلم بالنتيجة التى موضوعها جزئى خاص من جزئياته .
وكان العلم بالنتيجة نابغاً للعلم بالكبرى .
فليختر الغزالي واحداً من هذين الاتجاهين .

فإن اختار الفرض الأول ، لزمه لا محالة أن القياس استدلال دورى فاسد ؛ وأن النتيجة فيه تابعة له باعتبارها مستنبطة منه . وسابقة عليه باعتبارها جزئية من جزئيات الكبرى ، يتوقف العلم بالكبرى على العلم بها أولاً .
ومن هنا يأتى الدور ويأتى الفساد .

وإن اختار الفرض الثانى ، لم يبق للاعتراض القائل : إن العلم بالنتيجة ليس جديداً . وليس متأخراً من المقدمات ، محل .

ومما يؤكد أن الاعتراض على القياس بأن فيه دوراً ، وأنه ليس فيه علم جديد ، قد قام على أساس أن الكبرى قد علمت بطريق الاستقراء وأنه لا ورود له إلا على هذا الأساس ، أن المعارضين أنفسهم لم يستطيعوا أن يوجهوا اعتراضهم إلا على هذا الأساس .

قال الدكتور زكى نجيب فى كتابه (المنطق الوضعى)^(١) عازياً القول إلى (برادلى) :

[فمن أوجه النقص فيه — يعنى القياس — أنه لا يودى إلى معرفة جديدة فى النتيجة ، مع أن أحد شروط الاستدلال ، عند (برادلى) هو أن يودى إلى نتيجة جديدة ليست محتواة فى المقدمات ؛ لأننى إذا ما قبلت المقدمة :
كل إنسان فان .

فإننى أدخل فى الموضوع (إنسان) كل أفراد الناس .

وبعدئذ إذا ما عقت عليه بمقدمة ثانية :

بأن محمداً إنسان .

فإما أن أكون على وعى بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت إليهم فى المقدمة الأولى . وبذلك أكون على وعى كذلك .

بأنه فان .

قبل أن أنص على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية .
 وإما ألا أكون على وعى بذلك ، فأكون في المقدمة الأولى قد عممت بغير
 حق ؛ لأنى لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس ، كما زعمت .
 وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أنى حين ذكرت المقدمة الأولى :
 كل إنسان فان .

كنت أريد التعميم حقاً . وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى لما جاء
 في المقدمة الأولى ، وبالتالي لا يكون في النتيجة شىء جديد] .

* * *

هذا هو تحرير الموقف في نظرى ، وعند هذا الحد أحس أن الموقف قد
 انجلى ، وأن القياس يمكن أن يجد في الدفاع الذى ذكرته ما يحفظ عليه وجوده ،
 كما أراد له مخترعه .

وعندى غير هذا الجواب الذى أنا مطمئن إليه كل الاطمئنان جواب آخر
 لا بأس بأن أذكره هنا وقد لاح لى هذا الجواب من خلال مناقشة أوردتها الغزالي
 حول القياس ، في صورة سؤال وجواب ، لكن لا من هذه الحيثية التى نحن
 بصدددها ، بل من حيثية أخرى ، فكان في تلك المناقشة ما أوحى إلى بجواب عن
 هذه المناقشة التى نحن بصدددها .

قال الغزالي - في نفس المكان الذى اقتبسنا منه النص السالف - :

[ومنها : قول بعض المتشككين : إنك لو طلبت بالتأمل علماً ، فذلك العلم
 تعرفه أم لا ؟

فإن عرفته ، فكلم تطلبه ؟

وإن لم تعرفه ، فإن حصلته ، فمن أين تعلم أنه مطلوبك ؟ وهل أنت إلا كمن
 يطلب عبداً أبقاً لا يعرفه ؟ فإن وجدته ، لم يعرف أنه هو ، أم لا ؟

فنقول : العلم الذى نطلبه نعرفه من وجه ، ونجهله من وجه ؛ إذ نعرفه بالتصور
 بالفعل ، وبالتصديق بالقوة ، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل .

فإننا إذا طلبنا العلم بأن :

العالم حادث .

فنعلم (الحدوث) و (العالم) بالتصور .

وإنا قادرون على التصديق به ، إن ظهر حد أوسط بين (العالم) و (الحدوث)
كمقارنة الحوادث ، أو غيرها ؛ فإننا نعلم أن المقارن للحوادث حادث .

فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث ، علمنا بالفعل أنه حادث ، وإذا علمناه
عرفنا أنه مطلوبنا ؛ إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل ، لما عرفنا أنه المطلوب .
ولو كنا نصدق به بالفعل ، لما كنا نطلبه .

كالعبد الآبق ، نعرفه بالتصور والتخيل من وجه ، ونجهل مكانه ، فإذا أدركه
الحس في مكانه دفعة ، علمنا أنه المطلوب ، ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند
الظفر به .

فلو عرفناه من كل وجه ، أى عرفنا مكانه ، لما طلبناه [.

فن هذه المناقشة يظهر لنا أن النتيجة التي تأتي أخيراً في القياس ، هي أسبق
خطوراً بالبال من القياس ، فهي أمر نتصوره أولاً ، ثم نبحث ثانياً عما يمكن
أن يكون طريقاً للتصديق به . فإن القضية أول ماتصادف الإنسان ، إن كانت
بديهية قبلها ، وإن كانت نظرية ، طلب عليها البرهان .

فمثلاً إذا قيل لنا :

العالم حادث .

قلنا : إن هذه القضية ليست بديهية ، فإذا يمكن أن يربط بين موضوعها
ومحمولها ، ليبين لنا أن بين (العالم) و (الحدوث) صلة . فإذا قيل لنا : إن
(التغير) مثلاً هو ذلك الرباط .

فإن العالم متغير .

والتغير حادث .

أمكن لنا أن نستغنى* عن هذا الرباط ، الذي بحمله على (العالم) ووضعه
لـ (العالم) قام بدور ما يسمى اصطلاحاً بـ (الحد الأوسط) ، فبحذفه يعود لنا
نفس ما كان معنا ؛ وهو :

العالم حادث .

إذن فالمقدمتان اللتان تسميان بـ (القياس) مكونتان من المقدمة التي نريد إثباتها ، مع ضمنية ما جلبناه من خارج لنربط به بين موضوع المطلوب ومحموله .

فالقضية التي نريد إثباتها ، سابقة في الوجوه على القياس ، وهي في الوقت نفسه مادة القياس ؛ لأننا بالعثور على واسطة تربط بين موضوعها ومحمولها ، نحصل على ما يصبح مقدمتين ، يجعل هذه الواسطة مكررة ، مع موضوع هذه القضية مرة ، ومع محمولها أخرى ، فينشأ ما يسمى القياس .

وعلى هذا الأساس تكون القضية التي نسميها — بعد استنباطها من القياس — نتيجة ، موجودة بالفعل قبل القياس .

فإذا لم تكن معلومة ، ثم فتش المرء في معلوماته حتى حصل على وسيط ربط بين طرفيها ، وصحح الحكم فيها ، كيف لا يقال : إنها علم جديد ؟ وإنه قد استفيد التصديق بها ، بعد أن لم تكن مصداقاً بها ؟ كيف لا يقال ذلك ، مع أن الواقع أنها علم جديد ، وأنه قد استفيد التصديق بها بعد أن لم تكن مصداقاً بها ؟

ومما يؤيد هذا الذي أقول ، ما يرويه الدكتور زكي نجيب في كتابه (المنطق الحديث)^(١) عن (أرسطو) ، حيث يقول :

[ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن (أرسطو) نظر إلى (القياس) على أنه عملية يقيم بها البرهان على قضية ما ، أكثر منه عملية نستدل بها على نتيجة من مقدمتين معينتين .

ولذا تراه يسأل : « ما المقدمتان اللتان تبرهنان على هذه النتيجة ؟ أو تلك ؟ » أكثر مما يسأل : « ما النتيجة التي تلزم عن هذا الضرب ؟ أو ذاك من تشكيلات المقدمات ؟

غير أنه إذا ما فرغ من تحديد المقدمات التي تبرهن له على نتيجة معينة ،

أمكن لمن شاء ، أن ينظر إلى البناء القياسي من الاتجاه الآخر ، فيبدأ بالمقدمتين ، ليرى هل تلزم عنهما النتيجة لزوماً ضرورياً ، أولا تلزم ؟ .

ومن هذا يتضح جلياً ، أنه قبل وجود القياس يكون في أيدينا قضية نريد إثباتها ، ولا يكون معلوماً لنا صدقها ولا كذبها ؛ لأنها نظرية ، فنبدأ نبحث عن رابط بين طرفيها ؛ فإذا ظفرنا به ، فقد كملت لنا ، منها ومنه ، مادة القياس ؛ إذ بتكرار الوسيط مرة مع موضوعها ، وأخرى مع محمولها ، يتكون لنا ما يسمى قياساً ، ثم نعود فننظر في هيئة تركيبه وشروط إنتاجه ، فإن تم لنا كل ذلك ، ثم صدق القضية التي كانت معنا أولاً ، والتي أصبحت تسمى بعد هذه العملية ، نتيجة قياس .

فإذا لم تكن معلومة ، ثم علمت بهذا الطريق كيف لا يقال : إنها علم جديد ؟ وإنها استفيدت بعد أن لم تكن مستفادة ؟

إن القول بأنها ليست علماً جديداً منشؤه الظن بأن مقدمتي القياس كانتا موجودتين قبل وجودها ؛ فيقال حينئذ : إن النتيجة المتولدة منهما ليست جديدة لأنها متضمنة فيهما ولكن هذا الظن فاسد ، كما رأيت من عبارة الغزالي ، ثم من عبارة أرسطو .

هذا وإن في تسمية قدماء المناطق ، وعلماء آداب البحث والمناظرة للنتيجة بعدة أسماء لشاهد على صحة ما ذهبنا إليه ، فهم يسمونها (مطلوباً) ويسمونها (نتيجة) ويسمونها (دعوى) .

ويعلمون هذه التسميات فيقولون :

إنها تسمى (دعوى) باعتبارها مدعاة لم يقم عليها بعد برهان ، والبرهان هو القياس ، ومعنى ذلك ، أن وجودها سابق على القياس .

وإنها تسمى (مطلوباً) حين يبدأ مدعيها يطلب دليلاً عليها ، ومعنى ذلك أنها أيضاً في تلك المرحلة موجودة وحدها ، بدون دليل ، أي قياس .

ويسمونها (نتيجة) حين يجد صاحبها الحد الوسط الذي يربط بين طرفيها ،

والذى بتكراره تنشأ مقدمتان ؛ إذا استوفتتا شرائط القياس ، لزمنا منها ما كان يسمى من قبل (دعوى) ثم (مطلوباً) وأصبح بعد استنتاجه من (القياس) يسمى (نتيجة) .

ففى هذه التسميات المعللة على هذا النحو ، ما يؤكد وجودها قبل القياس ؛ فإذا كانت فى هذا الوجود الأول غير معلومة ، ثم صارت فى الوجود الثانى معلومة فكيف يسوغ لنا أن ننكر الواقع ، ونقول : إنها ليست علماً جديداً . هذه مكابرة ؟ هذا ؛ ولعله لا يتبادر إلى الذهن أن هذه الطريقة — أى طريقة إيجاد القضية المدعاة أولاً ، ثم توليد القياس منها ومن واسطة مجلوبة إليها ، ثانياً — تعنى أننا نعتقد أولاً ، ثم نطلب الدليل ثانياً .

فإن وجود القضية متصورة فقط ، ليس يعنى التصديق بها ، وإنما يعنى مجرد التساؤل عن إمكان إثباتها أو عدم إمكان إثباتها ، كما قال الغزالي :

[العلم — يعنى الدعوى أو المطلوب — الذى نطلبه نعرفه من وجه ، ونجعله من وجه : إذ نعرفه بالتصور بالفعل ، وبالتصديق بالقوة ، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل] .

وكما قال (أرسطو) :

(ما المقدمتان اللتان تبرهنان على هذه النتيجة ؟ أو تلك ؟) .

فإن ظفر بحد أوسط ، يربط بين طرفيها ، نفيّاً أو إثباتاً ، أمكن صوغ قياس يفسر صدقها ، أو عدم صدقها .

وإن لم يظفر بحد أوسط ، ظلت فى مجال التصور فقط دون التصديق .

* * *

هذا ؛ ولا أحب أن يفوتنى التنبيه على شيء ، لوفاتنى التنبيه عليه . لآتهمت نفسى بأننى إما أغالط نفسى أو أغالط القارى .

ذلك أن الذهاب إلى القول بأن النتيجة سابقة على القياس ، وأنها تكون مجهولة قبله ، وتصير معلومة بعده ، لا يصلح دليلاً على أنها مستفادة منه ؛ إذ يمكن أن

يسلم لنا أن النتيجة تكون متصورة فقط قبل القياس ، من حيث هي دعوى ، لكنها تكون غير مصدق بها .

وأن يسلم لنا أنه يمكن الإتيان بحد أوسط يربط بين طرفيها ، وأنه يحصل من هذا الربط قضيتان . بتكرار الحد الأوسط مع كل من جزأها ، وأن يتألف من هاتين القضيتين قياس صحيح المادة والصورة .

وأن يسلم لنا أنه بعد تسليم هاتين المقدمتين تصبح النتيجة التي كانت متصورة فقط قبل ذلك . ، مصداقاً بها بعد ذلك .

لكن ليس يلزم من كل ذلك أن العلم بالنتيجة مستفاد من العلم بالقياس ؛ لأن لقائل أن يقول : مم استفيد العلم بمقدمتي القياس ؟

فإن قيل : إنهما استفيدتا من الاستقراء ، لزم أن النتيجة من حيث إنها جزئى من جزئيات الكبرى ، وجب أن تعلم قبل الكبرى ، فيكون العلم بالنتيجة سابقاً على العلم بالكبرى ، وسبق علم النتيجة على علم الكبرى سبق لعلمها على علم القياس . وإن قيل : إن علم المقدمتين حصل بدون طريقة الاستقراء ، أمكن أن تعلم المقدمتان دون أن تعلم النتيجة ؛ فإذا علمت المقدمتان قبلها لزم من العلم بهما العلم بها قطعاً .

فعلى هذا يكون الجواب الثانى متوقعاً على الجواب الأول .

التجربة

والتجربة كما قلت سابقاً ، هي ثنائية المشكلتين المنطقيتين اللتين لهما في نفسى مكان على الرغم منى .

والتجربة كما قلت سابقاً أيضاً ، هي — فى نظرى — حصّة من المنطق الحديث لأن العلوم المادية قد بلغت فى عصرنا شأواً لم تبلغه فيما سبق ، فصار لازماً على دارسى مناهج العلوم فى عصرنا أن يبينوا لنا نصيب التجربة من اليقين بالمعنى الذى حددناه سابقاً^(١) .

غير أنه لما كان الغزالى وهو من رجال المنطق القديم قد قال فيها كلمات ، رأيت أن أعرض لها هنا فى المقدمة بهذه المناسبة .

يقول الغزالى — فى البحث الوارد تحت عنوان [النظر الثانى من كتاب القياس فى مادة القياس — :

الصنف الثانى المحربات :

وهى أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفى ، كحكمنا :
بأن الضرب مؤلم للحيوان .

والقطع مؤلم .

وجز الرقبة مهلاك .

والسقمونيا مسهل .

والخبز مشبع .

والماء مرو .

والنار محرقة .

فإن الحس أدرك الموت ، مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيئات فى المضروب .

وتكرر ذلك على الذكر ، فتأكد منه عقد قوى لا يشك فيه .

(١) انظر ص ٢٦ .

وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقينى .
وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً .
وربما أوجبت قضاء أكثرياً .

ولا تخلو من قوة قياسية خفية ، تخالط المشاهدات ، وهى أنه :
لو كان هذا الأمر اتفافياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر فى الأكثر من
غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه ، وعدته
نادراً ، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً .

وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى — ولا ينضبط عدد المرات ،
كما لا ينضبط عدد المخبرين فى التواتر ؛ فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر ،
وانضم إليه القياس الذى ذكرناه — أذعنت النفس للتصديق .
فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقيناً ، والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا ؛
ليس الجز سبباً للموت ، ولا الأكل سبباً للشبع ، ولا النار علة للإحراق ،
ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق ، والموت والشبع ، عند جريان هذه الأمور ،
لا بها .

قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته ، فى كتاب (تهافت الفلاسفة) .
والقدر المحتاج إليه الآن . أن المتكلم إذا أخبر ، بأن ولده جزت رقبتة ، لم يشك
فى موته . وليس فى العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت ، وبأبحث
عن وجه الاقتران .

وأما النظر فى أنه : هل هو لزوم ضرورى ليس فى الإمكان تغييره . أو بحكم
جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية ، التى لا تحتمل التغيير والتبديل ؛ فهو
نظر فى وجه الاقتران ، لا فى نفس الاقتران .

فليفهم هذا ، وليعلم .

إن التشكك فى موت من جزت رقبتة وسواس مجرد .

وإن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه [.

هذه هى التجربة فى نظر الغزالي . وهى عنده :

ربما أوجبت قضاء جزمياً .

وربما أوجبت قضاء أكثرية .
 ويصاحبها قياس خفي ، تقديره أنه :
 لو كان الهلاك عند جز الرقبة ، مثلاً ، اتفاقياً ، أو عرضياً ، لما استمر في
 الأكثر من غير تخلف .

ومن رأى الغزالي أنه ليس علينا البحث عن السبب الذي يجعل (الهلاك) مترتباً
 على (جز الرقبة) فحسبنا أننا متيقنون أن (الهلاك) ينشأ مع جز الرقبة .
 وفي معرض التهوين من شأن البحث عن مثل هذا السبب ، يهون الغزالي من شأن
 نظرية (المتكلم) الذي يرى أن الله وحده هو سبب كل ما في الكون ، من ذوات
 وأحداث . فيقول : إن الفرق بين (المتكلم) وبين غيره في هذا الشأن ، لا يחדش
 اليقين ولا ينال منه ، وإنما هو راجع إلى شيء وراء ذلك ، راجع :
 إما إلى ما بين (جز الرقبة) و (الهلاك) من تلازم ذاتي ضروري .
 وإما إلى اطراد سنة الله التي لا تتخلف .

وعندى أن التساهل الذي أخذ به الغزالي نفسه في أمر (التجربة) مدعاة
 للتساؤل :

فلقد عرفنا الغزالي (اليقين) فيما سبق^(١) قائلاً : (هو ما لا يتصور تغيره)
 فاليقين يتنافى مع مجرد (تصور تغيره) فما يقبل التغير ، ولو بمحض التصور
 لا يكون يقينياً . هذا اليقين :

وبعد ذلك ، فلنول وجهنا شطر ما يقوله المتكلم عن التجربة ، فيما يحكيه^(٢)
 عنه الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) .
 يقول الغزالي^(٣) :

[الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً

(١) انظر الفصل الخاص باليقين ، الذي اقتبسناه سابقاً ص . ٢٦ .

(٢) كون النص الآتي حكاية من الغزالي عن المتكلم ، وليس رأى الغزالي نفسه ، رغم أنه
 يذكره بصورة تفيد أنه يعتقد ، أمر يطلب سره في مقدمة طبعتنا الأولى لكتاب (تهافت الفلاسفة) .
 وما يؤيد ما ذهبنا إليه هناك ، أن الذي يعزوه الغزالي هنا للمتكلم صراحة ، هو نفسه الذي يذكره
 في كتاب (تهافت الفلاسفة) .

(٣) انظر (تهافت الفلاسفة) ص ٢٣٧ ط ٣ دار المعارف .

عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل :

الرى ، والشرب .

والشبع ، والأكل .

والاحتراق ، ولقاء النار .

والنور ، وطلوع الشمس .

والموت ، وحز الرقبة .

والشفاء ، وشرب الدواء .

ولإسهال البطن ، واستعمال المسهل .

وهلم جرّاً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في :

الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى ، بخلقها على التساق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت . بل في المقدور خالق الشبع ، دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة . . . إلخ) .

فمن وجهة نظر (المتكلم) ليس الارتباط بين (الموت) و (جز الرقبة) ضرورياً في ذاته ، ولكنه يقع ، حين يقع ، بقدرة الله تعالى على وفق سابق علمه .

وبناء على هذا هل نستطيع أن نتأكد من أن أفعال الله في المستقبل لا بد أن تكون على وفق ما جرت عليه في المستقبل ، تأكيداً يبلغ حد اليقين الذي لا يتصور تغييره ؟

كيف هذا ، والناس في الماضي كانوا طوال الأعمار إلى حد أن سيدنا نوحاً — عليه وعلى نبينا ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه — مكث يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ؟ فهل سنة الله في إطالة الأعمار باقية إلى الآن ؟ إن سنة الله قد تكون في التغير من حال إلى حال ، فإذا أمكن أن يكون

التغير نفسه هو السنة ، فكيف يكون ما وقع في الماضي ، صورة لا تقبل التغير مما سيقع في المستقبل؟

إن أمر التجربة أصعب مما تصور الغزالي ، وما لم نعرف السر الذي من أجله يقع الموت عقب جز الرقبة معرفة تبلغ حد اليقين ، لا نستطيع أن نجزم جزماً لا يحتمل التغير بأن:

جز الرقبة يلزمه الموت ، أو لا يلزمه .

ولقد هون الغزالي من أمر هذا السر ، حتى لقد قال :

[وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقيني] .

ثم إن القياس الخفي الذي يسند به الغزالي اليقين التجريبي ، غير بين ؛ فإن الغزالي يصور هذا القياس قائلاً :

[لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر في الأكثر من غير اختلاف] .

وهناك حلقة مفقودة في هذا القياس .

فإنه يمكن أن لا يكون اتفاقياً ، وأن لا يكون لازماً لزوماً ضرورياً ؛ بأن يكون خاضعاً لإرادة الله وعلمه ، اللذين لا نعرف من أمرهما شيئاً .

لهذا لا أزال مصرّاً على أن إفادة التجربة لليقين أمر لا يزال مجال القول فيه مفتوحاً ، ولا يزال يتطلب بحثاً يفضي إلى رأى جازم ، بالسلب أو بالإيجاب .

* * *

بقي أن نحول مجرى القول إلى لون من ألوان المعرفة غير المنطقية التي وقعت في الكتاب ، ونختار لذلك :

مسألة الحسن والقبح

والغزالي إذ يعرض لبحث الحسن والقبح في الأفعال ، لا يعرض له كشيء مقطوع الصلة بمباحث المنطق ، ولكنه يتلطف لهذه المسائل ، ويوجد لها المناسبات

حتى لا يحس القارئ بأنه قد خرج عن موضوع الكتاب إلى أمر غريب عنه .
 ففي فصل بعنوان (القسم الثاني : المقدمات التي ليست يقينية ، ولا تصلح
 للبراهن . وهي نوعان) .
 يقول :

[نوع يصلح للظنيات الفقهية .
 ونوع لا يصلح لذلك أيضاً .

النوع الأول : وهو الصالح للفقهيات ، دون اليقينيات ، وهي ثلاثة أصناف :
 مشهورات ومقبولات ومظنونات .

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن :

إفشاء السلام . وإطعام الطعام .
 وصلة الأرحام . وملازمة الصدق في الكلام .
 ومراعاة العدل في القضايا والأحكام :

وحكمنا بقبح :

إيذاء الإنسان . وقتل الحيوان .
 ووضع البهتان . ورضاء الأزواج بفجور النسوان .
 ومقابلة النعمة بالكفران . والطغيان .

وهذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ؛ لما قضى الدهن
 به قضاء بمجرد العقل والحس .

ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت في النفس هذه القضايا ، وأثبتتها] .
 فالغزالي يرى أن الحكم بحسن .
 مراعاة العدل في القضايا والأحكام .
 وملازمة الصدق في الكلام .
 والحكم بقبح .
 قتل الحيوان .
 والطغيان .

ليس عقلياً ، بمعنى أنه لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ؛ ولم يدخل عليه مؤثر من خارج ، كعرف ، أو عادة ، أو شرع ، لم يحكم : بأن مراعاة العدل في الأحكام ، حسنة .

ولا بأن الظلم والطغيان قبيحان .

ويمضى الغزالي في إيضاح رأيه ، فيقول :

قارن الأحكام السابقة ، بقولنا :

السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .

والاثنتان أكثر من الواحد .

فإنك واجد نفسك قادراً على الشك في صدق :

قولنا : مراعاة العدل في الأحكام حسنة .

وقولنا : الظلم قبيح .

وغير قادر على الشك في :

قولنا : السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .

والاثنتان أكثر من الواحد .

ولكن هذه المقارنة التي يراد بها الانتهاء إلى أن :

طائفة من الأحكام عقلية ؛ لأن العقل لا يجد سبيلاً إلى الشك فيها .

وطائفة أخرى غير عقلية ؛ لأن العقل يجد سبيلاً للشك فيها .

لا تحل من نفسى محل الرضا ؛ فإن وجدان العقل سبيلاً للشك في بعض الأحكام لا يستلزم أنها غير عقلية ؛ إذ يجوز أن تكون عقلية ، ولكنها نظرية غير ضرورية ، فقولنا :

العالم حادث .

يجد العقل سبيلاً إلى الشك فيه ، بل إلى إنكاره ؛ فإن الفلاسفة الذين صح

عندهم .

أن العالم قديم .

ينكرون قضية :

أنه حادث .

أشد الإنكار ؛ ومع ذلك فالغزالي ، أو غيره ، حين يلتبس الأدلة التي تنتهي به إلى أن :

العالم حادث .

لا ينكر على هذه القضية أنها عقلية ، بل هي عنده عقلية ، رغم الشك فيها ، إلى أن يقوم الدليل العقلي على صدقها .

ثم هب أن الغزالي على حق في قوله :

(لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، لما قضى الذهن به - يعنى بأن الظلم قبيح مثلاً - قضاء بمجرد العقل والحس) .

فهل هو بالغ به إلى ما يريد ؟ لست أظن ؛ فإن القضايا الرياضية ، تكاد تكون صوراً عقلية صرفة ، فالعقل في الحكم بصدقها أو كذبها لا يحتاج إلى أن يفتش عنها في مجال خارج عن نطاقه .

ومثل هذه القضايا ، يقال لها صادقة ، أو كاذبة ، ولا يقال لها حسنة أو قبيحة .

أما القضايا العملية ؛ فهي ليست مجرد صور عقلية ، ولكنها صورة للحياة العملية الخارجة عن نطاق الفكر .

والحكم على عمل بأنه حسن ، أو قبيح ، يعنى أن له آثاراً نافعة في محيط الناس والواقع ، أو آثاراً سيئة ضارة فيه .

فكيف يطلب منا أن نتجرد^(١) من النظر إلى الواقع وأثار العمل فيه ، حين

(١) ولعل قائل يقول : إن الغزالي حين يطلب منا أن نتجرد إلا من العقل والوهم والحس ، ليس يعنى أن نتجرد عن النظر إلى آثار العمل في محيط الناس وواقع حياتهم ، وإنما يطلب أن نتجرد ، عن العرف ، والمادة ، والشرع .

ولكن إذا كان هذا ما يريد الغزالي أن يقوله ؛ فهل لو نظرنا إلى آثار العدل في الناس ، وما يجلبه لهم من استتباب واستقرار وهدوء وطمأنينة .

وإلى آثار الظلم وما يجلبه من قلق واضطراب وفزع وخوف ، ورعب ، هل يجوز لنا أن نقول : جائز أن يكونا معاً قبيحين ؟ أو أن يكونا معاً حسنين ؟ أو أن يكون الظلم حسناً ؟ والعدل قبيحاً ؟ هل يجوز ذلك ؟ لست أظن . فهل تظن ؟

نحكم عليه بأنه حسن أو قبيح .

وأدع هذه المناقشات لأفسح للغزالي المجال يتمم لك النص الخاص بمباحث الحسن والقبح ، وبالرغم من اختلافي معه في الرأي ؛ فإن إعجابي به ، بعامة ، وبمبحث الحسن والقبح بخاصة ، لم يتأثر بهذا الخلاف ؛ لأن سر إعجابي به ، هو أنه - باسم الأشاعرة - قد عرض نظرية الحسن والقبح عرضاً ، لم أجد له نظيراً ، في القوة والتماس الدليل .

وخلاصة الأمر الذي يرويه عن الأشاعرة :

أن القضايا :

الظلم قبيح .

والعدل حسن .

لا يهتدى إليهما العقل وحده ، لو تخلى عما تواضع الناس عليه من عرف ، وعادة ، وعما تتابع وروده عن لسان الرسل والأنبياء . فليس هذان الحكمان مثلاً ؛ مثل :

الاثنان أكثر من الواحد .

والسلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .

وإذن فمناط التحسين والتقبيح أمر وراء العقل ، لذلك قيل :

إن الحسن والقبح شرعيان ، لا عقليان .

واستمع إلى الغزالي يقص عليك الأمر بنفسه ، في أسلوبه الواضح ، وعبارته المشرقة ، ودليله الناصع الأخاذ .

يقول : [والأسباب العارضة التي أكدت في النفس هذه القضايا ، خمسة :

أولها : رقة القلب بحكم الغريزة ، وذلك في حق أكثر الناس ؛ حتى سبق إلى وهم قوم ، أن ذبح الحيوان قبيح عقلاً .

ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك إلى تحسين الذبح ، وجعله قرباناً ، لعم هذا الاعتقاد أكثر الناس .

ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق ، وجه العدل ^(١) في إيلاام البهائم ، بالذبح ، والمجانين بالمرض ، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح .
فنههم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخرة .
ولم يتنبه هؤلاء لقبح ^(٢) صفع الملاك ضعيفاً ، ليعطيه رغبة ، مهما قدر على إعطائه دون الصفع .

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنایات قارفوها وهم مكلفون ، وردوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ، ليعذبوا فيها .
ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب ، فيزجر بسببه ؛ قبيح ^(٣) ، وإن

(١) اضطر المعتزلة إلى البحث عن العدل في هذه الأمور ، جرياً وراء مذهبهم الذي يرى وجوب العدل على الله ، فحللوا وقوع هذه الأمور بما ذكر الغزالي بعد .
والغزالي هنا ليس يرد على المعتزلة من جهة إيجابهم العدل على الله ، ولكنه يريد أن يقول : إن المعتزلة وقد ظنوا أن (إيلاام البهائم بالذبح ، والمجانين بالمرض) قبيح قبحاً عقلياً راحوا جرياً وراء رأيهم في وجوب العدل على الله ، يلتمسون لإيلاام البهائم بالذبح ، والمجانين بالمرض ، بما حكاها الغزالي عنهم .
ولكن الأمر في نظر الغزالي أهون من ذلك - بصرف النظر عن مبدأ إيجاب العدل على الله . فهذه الأمور ، أعنى إيلاام البهائم بالذبح ، والمجانين بالمرض ، ليست قبيحة عقلاً وهذا هو بيت القصيد في الموضوع ، ولكن الحكم بقبحها أتى من نواح أخرى ، كركة القلب ، ونحوها .
والغزالي يرى أنه لو فطن المعتزلة ومن على شاكلتهم إلى هذه النقطة ، لحلت المشكلة دون حاجة إلى اللجوء إلى مبدأ وجوب العدل على الله ، الذي هو في نفسه أيضاً غير مفهوم ؛ فإن الوجوب الذي يفرضه المعتزلة على الله

إما أن يعنى اللزوم العقلي ، وهذا يؤدي إلى سلب الاختيار عن الله ، وهي نفس المسألة التي تورط فيها الفلاسفة .

وإما أن يعنى إيجاب الغير عليه ، وهو محال ؛ إذ لا أحد يملك من القدرة والسلطان أن يلزم الله بأمر .
وإما أن يعنى إيجابه على نفسه ، وهذا راجع إلى اقتضاء ذاته للكمال ، وعند هذه النقطة تجدنا وجهاً لوجه مع ما يسمى قبحاً عقلياً وحسناً عقلياً . وعندئذ يقول الغزالي : إن الحسن والقبح في هذه الأمور عادي لا عقلي .

ولنعد إلى الغزالي لتتابع معه الأسباب الخمسة التي ذكرها لبيان مصادر الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح ، وهي كلها مصادر خارجة عن مجال العقل ، في نظر الغزالي ، فانظره .

(٢) يريد الغزالي ، أنهم إذا سلموا أن هذه الأمور قبيحة عقلاً ، فلن يغنيهم هذا التعليل الضعيف أما القول بأنها ليست قبيحة عقلاً ، ففيه حل للمشكل ، ولا يحوج إلى التماس معاذير .

(٣) يريد الغزالي أنهم ما داموا قد التزموا أن هذه الأمور قبيحة عقلاً ، فتعليلاتهم رد عليهم بطلانها . والسلامة في الرجوع إلى الحق ، وهو أنها ليست قبيحة عقلاً .

زعموا أنها تعرف كونها معاقبة ، على جنایات سبقت ، كان لها قوة مفكرة ، ويلزم عليه تجويز معرفة (الذباب) و (الديدان) حقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية ، وهو منكرة للمحسوس .

ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض في انتقام ، أو تشفٍّ ، أو دفع ضرر في المستقبل ، أو لم يكن للمعاقب مصلحة ، فهو أيضاً قبيح^(١) ، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق ، من غير إيلاء ، ومن غير تكليف وإلزام ، فإيذاؤهم بالتكليف أولاً ، وبالعقوبة آخرًا ، أخرى بأن يكون قبيحاً^(٢) مما ذكره ، وجعلوه قبيحاً ، من^(٣) إيلاء البريء عن الجنایات .

السبب الثاني : ما جبل عليه الإنسان من الحمية ، والأنفة ، ولأجله يحكم باستباح الرضا بفجور امرأته .

ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة زوجاتهم حتى يألفوا ذلك ولا ينفروا عنه^(٤) .

بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بامرأة الغير ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم ، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ، ويعرفهم فعل الزناة ، ويزعمون أن ذلك غمير وسعاية ونجاسة . وهو^(٥) في غاية القبح .

وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة ، وترك للأمانة .

(١) يريد الغزالي أن يقول : إن التزام أن هذه الأمور قبيحة عقلا ، موقع في تورطات لا مندوحة منها ، فالخلص هو القول بما هو الحق من أن هذه الأمور ليست قبيحة قبحاً عقلياً ، وعندئذ يكون وقوعها من الله غير محتاج إلى التماس مبررات .

(٢) يريد (أقبح)

(٣) بيان لـ (ما) في قوله (بما ذكره) يعني أنهم افترضوا أن إيلاء البريء ، قبيح ، ثم حاولوا تبريره ، فوقعوا - بمحاولتهم التبرير - في أخطاء هي أقبح من إيلاء البريء . وإذن فهم قد تورطوا . وسبب تورطهم افترضهم أن إيلاء البريء قبيح عقلا .

والخلص في الرجوع إلى الحق ، وهو اعتقاد أن إيلاء البريء ليس قبيحاً عقلا .

(٤) سبق للغزالي ص ٢٨ أن قال : إن مزاوله ما فيه مخالفة للعقل قد يؤدي إلى إلفه .

(٥) الظاهر أن هذه الجملة داخلة فيما يزعمون .

فتناقض^(١) أحكامهم في الحسن والقبح ، ويزعمون أنها قضايا العقل ، وإنما منشؤها هذه الأخلاق ، التي جبل الإنسان عليها .

السبب الثالث : محبة التسالم ، والتصالح ، والتعاون على المعاش .

ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام ، وإطعام الطعام .

ويقبح لديهم السب ، والتنفير ، ومقابلة النعمة بالكفران ، وأمثاله .

ولو لا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها ، أو صوارف عنها ، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور ، بحسن ولا قبح ؛ ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ، ويميلون إلى التغالب ؛ فألذ الأشياء وأحسنها عندهم ، الغارة والنهب ، والقتل ، والفتك .

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس ؛ فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا ، بلسان الآباء والمعلمين . ووقع النشء عليها ؛ رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً أدى إلى الظن بأنها عقلية .

كحسن الركوع ، والسجود ، والتقرب بذبح البهائم ، وإراقة دماؤها .

وهذه الأمور لو غوفص^(٢) بها العاقل ، الذي لم يؤدب بقبولها ، منذ الصبا ، لكان مجرد عقله ، لا يقضى فيها بحسن ، ولا بقبح ، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها ، بالتأديب منذ الصبا .

(١) لست أرى في تناقض الأحكام في حسن وقبح هذه الأمور ، دليلاً على أنها ليست عقلية ؛ فإن الأحكام تتناقض في العالم ، من حيث كونه حادثاً ، أو قديماً ، ولم يكن هذا التناقض دليلاً على أن المسألة ليست عقلية .

ولعل الفرق بين الموضعين أن الفيصل في مشكلة (العالم) من حيث حدوثه وقدمه ، مردّه آخر الأمر إلى العقل وحده .

أما هذه المسائل ، فالفيصل فيها آخر الأمر ، ليس مردّه إلى العقل ، ولكن إلى أشياء أخرى ، لذلك صح أن يقال : إن الشرع هو الذي يحسنها أو يقبحها .

(٢) قال في المختار (غافضه : أخذه على غرة) .

السبب الخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة ؛ فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الإطلاق .

كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً ؛ لأنه يحسن في أكثر الأحوال ، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة .

ويحكم على الصدق بالحسن ؛ لوجوده موافقاً للأغراض ، مرغوباً في أكثر الأحوال ، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبي ، أو ولي ، ليجده السائل فيقتله ، بل اعتقد قبح الكذب حينئذ بإخفاء المحل ، لمصادفة الكذب مقروناً بالقبح في أكثر الأحوال .

* * *

فهذه الأسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا .

وليست هذه القضايا صادقة كلها ، ولا كاذبة كلها .

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها ، فليس بين الصدق عند العقل بياناً أولياً ، بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر^(١) . وإن كان محموداً عند العقل^(٢) الأول

والصادق غير المحمود .

والكاذب غير الشنيع .

ورب شنيع حق .

ورب محمود كاذب .

(١) لا ينبغي أن يظن أن (النظر المفتقر إليه في هذا المقام) هو نظر العقل ، ولو كان مثل هذه الأمور كمثل حدوث العالم وقدمه ، لكان التحسين والتقبيح فيها عقلياً ، كما كان القدم أو الحدوث عقلياً ، وإن احتاج البت في أمره إلى نظر واستدلال . انظر ما سبق ص ٤٨ لذلك ينبغي أن يحمل (النظر في هذا المقام) على (النظر الشرعي) وإلا لتعارض الغزالي مع نفسه . وكان مرد المسألة إلى العقل ، لا الشرع .

(٢) لعله يعني : (العقل الأول) النظرة الأولى .

وقد يكون الصادق محموداً ، لكن بشرط دقيق ، لا يتفطن أكثر الناس له ، فيؤخذ على الإطلاق ، مع أنه لا يكون محموداً إلا مع ذلك الشرط ، كقولنا :
الصدق حسن .

وليس كذلك مطلقاً ، بل بشروط ؛ ولفقد بعض الشروط ، قبح الصدق الذى هو تعريف لموضع النبى المقصود قتله ، إلى غير ذلك من نظائر .

* * *

ومهما أردت أن تعرف الفرق :

بين هذه القضايا المشهورات .

وبين الأوليات العقلية .

فأعرض قولنا :

قتل الإنسان قبيح ، وإنقاذه من الهلاك جميل ، على عقاك ؛ بعد أن
تقدر كأنك حصلت فى الدنيا دفعة ، بالغاً عاقلاً ، ولم تسمع قط تأديباً ، ولم
تعاشر أمة . ولم تعهد ترتيباً وسياسة . لكنك شاهدت المحسوسات ، وأخذت منها
الخيالات ، فيمكنك التشكك فى هذه المقدمات ، أو التوقف فيها .
ولا يمكنك التوقف فى قولنا :

إن السلب والإيجاب لا يصدقان فى حال واحدة .

وإن الاثنين أكثر من الواحدة . . .] .

* * *

هذا لون من ألوان البحوث التى يلتمس الغزالي المناسبة المنطقية لعرضها
والخوض فيها وما عرضناه عليك من هذه الألوان هو صور باهتة شاحبة ، بالقياس
إلى ما فى الكتاب من صور تفيض حيوية ، وقوة ، وإشراقاً ، فاقتنص منها بنفسك
لنفسك ما تشاء ، والله الموفق ، وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

سليمان دنيا

مصر الجديدة : فى ٩ من رمضان سنة ١٣٧٩

٦ من مارس سنة ١٩٦٠

معييار العلم

للإمام الغزالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً .
اللهم أرنا الحق حقاً ، ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل باطلاً ، وأعنا على اجتنابه . آمين .

اعلم وتحقق أيها المقصورُ على درك العلوم حرصه وإرادته ، الممدودُ نحو أسرار الحقائق العقلية همتُه ، المصروفُ عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها الحقيبة سعيه وكده ، الموقوف على درك السعادة ، بالعلم والعبادة ، جدُّه وجهده ؛ بعد حمد الله الذى يقدم على كل أمر ذى بال حمده ، والصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، رسوله وعبيده .

أن الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بـ (معيار العلم) غرضان مهمان :
أحدهما : تفهيم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر ؛ فإن العلوم النظرية ، لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة ، كانت لا محالة مستحصلة مطاوعة .

وليس كل طالب يحسن الطلب ، ويهتدى إلى طريق المطلب ؛ ولا كل سالك يهتدى إلى الاستكمال ، ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة الكمال ، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب ، أمن من الانخداع بلامع السراب .

فلذا كثر فى المعقولات مزلة الأقدام ، ومثارات الضلال ، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها عن تخليطات الأوهام ، وتلييسات الخيال ، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار ، وميزاناً للبحث والافتكار ، وصيقلاً للذهن ، ومشحداً^(١) لقوة الفكر والعقل ، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول ، كالعروض بالنسبة إلى الشعر ،

(١) كذا فى الأصل ، ولكن الفعل ثلاثى من باب قطع .

والنحو بالإضافة إلى الإعراب ؛ إذ كما لا يعرف مترحف الشعر عن موزونه ^(١) إلا بميزان العروض ، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه ، إلا بمحك النحو . كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه ، وصحيحه وسقيمه ، إلا بهذا الكتاب .

فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ، ولا يعاير بهذا المعيار ، فاعلم أنه فاسد العيار ، غير مأمون الغوائل والأغوار .

وبالباعث الثاني : الاطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلاسفة) فإننا ناظرناهم بلغتهم ، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم ، التي تواطؤوا عليها في المنطق .

وفي هذا الكتاب تنكشف تلك الاصطلاحات .

فهذا أنخص الباعثين .

والأول أعمهما وأهمهما .

أما كونه أهم ؛ فلا يخفى عليك وجهه .

وأما كونه أعم ، فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية ؛ فإننا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات ، في ترتيبه وشروطه وعيابه ، بل في مآخذ المقدمات فقط .

ولما كانت الهمم في عصرنا ماثلة من العلوم إلى الفقه ، بل مقصورة عليه ، حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا في طرق المناظرة فيها :

مأخذ الخلاف ، أولاً .

ولباب النظر ، ثانياً .

وتحصين المآخذ ، ثالثاً .

وكتاب المبادئ والغايات ، رابعاً .

وهو الغاية القصوى في البحث الجارى على منهاج النظر العقلى في ترتيبه وشروطه وإن فارقته في مقدماته .

(١) كذا في الأصل .

(٢) لعل الأولى أن يقول (إلا بهذا العلم ، أعنى علم المنطق) .

رغبنا ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية ، فتشمل فائدته ، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته .

ولعل الناظر بالعين العوراء ، نظر الطعن والإزراء ، وينكر انحرافنا عن العادات ، في تفهيم العقليات القطعية ، بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكن عن غلوئه ، في طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل ، بصناعة التمثيل وفائدتها ؛ فإنها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى ، بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد ؛ ليقبس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقر المجهول في نفسه .

فإن كان الخطاب مع نجار ، لا يحسن إلا النجر ، وكيفية استعمال آلاته ، وجب على مرشده أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه ، وأقرب إلى مناسبة عقله .

وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته ، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه ، إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته .

* * *

فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه ، تعريفاً مجملاً ، فلترد له شرحاً وإيضاحاً ؛ لشدة حاجة النظر إلى هذا الكتاب .

لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية ، المستهتر^(١) بما تسوق إليه البراهين العقلية : ما هذا التفخيم والتعظيم ؟ وأى حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان ، فالعقل هو القسطاس المستقيم ، والمعيار القويم ، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله ، إلى تسديد وتقويم .

فلتتد^(٢) ولتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية ، ولتتحقق قبل كل شيء أن فيك :

(١) قال في المختار : (يقال فلان مستهتر بالشراب - بفتح التاءين - أى مولع به ، لا يبالى ما قيل . وتهاتر الرجال إذا ادعى كل واحد منهما على صاحبه باطلا ولعله واضح أن سياق المؤلف في استعمال كلمة (مستهتر) لا يتلاقى بوضوح مع المعنى اللغوى .

(٢) هذا هو رد الغزالي على المتخدع المستهتر .

حاكماً حسيّاً .

وحاكماً وهميّاً .

وحاكماً عقليّاً .

والمصيب من هؤلاء الحكام ، هو الحاكم العقلي .

والنفس في أول الفطرة ، أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي ؛ لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس ، وفاتحاهما بالاحتكام عليها ، فألفت احتكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن أدركها الحاكم العقلي ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس والوهم ، وتصدقهما ، إلى أن تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب .

وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله ، في تخرص هذين الحاكمين واختلالهما ، فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم ، إذا نظرت إلى الشمس ، عليها بأنها في عرض مجر^(١) .

وفي الكواكب ، بأنها كالدنانير المنثورة ، على بساط أزرق .
وفي الظل الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبه ، بأنه واقف ؛ بل على شكل الصبيّ ، في مبدأ نشأته ، بأنه واقف .

وكيف عرف العقل ببراہين ، لم يقدر الحس على المنازعة فيها ، أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض ، بأضعاف مضاعفة .

وكذلك الكواكب .

وكيف هدانا إلى أن الظل الذي نراه واقفاً ، هو متحرك على الدوام ، لا يفتر .

وأن طول الصبيّ ، في مدة النشء ، غير واقف ، بل هو في النمو على الدوام والاستمرار ، ومترق إلى الزيادة ، ترقياً خفيّ التدرّيج ، يكل الحس عن دركه ، ويشهد العقل به .

(١) في القاموس (مجر ، كرد ، الحائز توضع عليه أطراف العوارض .

وأغاليط الحس من هذا الجنس تكثر ، فلا تطمع في استقصائها ، واقنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه ، لتطلع به ^(١) على إغوائه .

وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بوجود ، لا إشارة إلى جهته ، وإنكاره شيئاً لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال ، ولا يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه .

ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا ، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة ، في خالق الأرض والسماء ، ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء .

ولا نفتقر إلى هذا الإبعاد ، في تمثيل تضليله وتخيله ؛ فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه .

لأنك إن عرضت عليه جسماً واحداً ، فيه : حركة ، وطعم ، ولون ، ورائحة .

واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع ، كاع ^(٢) عن قبوله ، وتخيل أن بعض ذلك مضام ^(٣) للبعض ومجاور له ، وقدر التصاق كل واحد بالآخر ، في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر ، ولم يمكن في جبلته ، أن يفهم تعدده ، إلا بتقدير تعدد المكان ؛ فإن الوهم إنما يأخذ من الحس ، والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين ، بتباين المكان أو الزمان . فإذا رفعاً جميعاً عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة ، حالة فيما هو في حيز واحد .

فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم ، يخرج عن حد الإحصاء والحصير ، والله تعالى هو المشكور ، على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة ، المنجى عن ظلمات الجهالة ، المخلص بضياء البرهان ، عن ظلمات وساوس الشيطان .

فإن أردت مزيد استظهار في الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين ، فدونك واستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هذه التوحيات إلى الشيطان ، وتسميتها وسواساً ،

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (بها) .

(٢) أعرض .

(٣) قال في المختار : (ضام الشيء إلى الشيء بمعنى ضمه إليه) .

ولإحالتها عليه ، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً ، ونسبته إلى الله تعالى وملائكته ،
في قوله :

(اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) .

ولما كان مظنة الوهم والخيال ، الدماغ ، وهما منبععا الوسواس ، قال أبو بكر
رحمة الله عليه ، لمن كان يقيم الحد على بعض الجناة (اضرب الرأس ؛ فإن
الشيطان في الرأس) .

ولما كانت الوسواس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة ، التصاقاً يقل
من يستقل بالخلاص منها ، حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا ، وأعضائنا ،
قال صلى الله عليه وسلم : (إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم) .
وإذا^(١) لاحظت بعين العقل هذه الأسرار ، التي نبهتك عليها ، استيقنت
شدة حاجتك إلى تدبير حيلة في الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين .

فإن قلت : فما الحيلة في الاحتياط مع ما وصفتموه من شدة الرباط بهذه
المغويات ؟

فتأمل لطف حيل العقل فيه ؛ فإنه استدرج الحس والوهم ، إلى أمور
يساعده على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول ، وأخذ منها مقدمات
يساعده الوهم عليها ، ورتبها ترتيباً لا ينازع فيه .

واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها ؛ إذ كانت مأخوذة
من الأمور التي لا يتخلف الوهم والعقل عن القضاء بها ، وهي العلوم التي لم يختلف
فيها الناس من الضروريات والحسيات ، واستسلمها من الحس والوهم ، وارتبها منهما
فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية .

ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيه ، وأخرج منها نتائج ،
فلما كذب الوهم بها ، وامتنع عن قبولها ، هان على العقل مؤونته ؛ فإن المقدمات
التي وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتبته لإنتاج النتيجة ، فكان
الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها ، فتحقق الناظر أن إباء الوهم عن قبول النتيجة بعد

(١) عود إلى تنبيه المنخدع المستهتر الذي يتوهم أن لا حاجة إلى علم المنطق .

التصديق بالمقدمات ، والتصديق بصحة الترتيب المنتج ؛ لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة ، لا لكون هذه النتيجة كاذبة ؛ لأن ترتيب المقدمات منقول من موضعٍ ساعد الوهم على التصديق بها .

فإذن غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر ، حتى إذا نقلناه إلى الغوامض ، لم نشك في صدق ما يلزم منها .

ولعلك الآن تقول : فإن تم للنظار ما ذكرتموه ، فلم يختلفوا في المعقولات ؟ وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية ، التي يساعد الوهم العقل فيها ؟

فجوابك من وجهين :

أحدهما : أن ما ذكرناه ، أحد مثرات الضلال لا كلها ، ووراء ذلك في النظر في العقلیات عقبات مخره^(١) يعز في العقلاء من يتخطاها فيسلم منها .

وإذا أحطت بمجامع شروط البرهان المنتج لليقين لم تستبعد أن تقصر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية .

الثاني : أن القضايا الوهمية لما انقسمت :

إلى ما يصدق وإلى ما يكذب .

وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة .

اعترض فيها قضايا ، اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ، ولم يقو عليها إلا من أيده الله بتوفيقه ، وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه .

فانقسمت العقلیات :

إلى ما هان دركها على الأكثر .

وإلى ما استعصى على عقول الجماهير ، إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى ، المؤيدين بنور الحق ، الذين لا تسمح الأعصار الطويلة ، بوجود الآحاد منهم ، فضلاً عن العدد الكثير الجم .

(١) كذا في الأصل ، والفعل المناسب للمعنى المراد ، ثلاثي .

ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار الناس ، ففتلو على نفسك سورة
اليأس ، وتزعم أني ^(١) متى أكون واحد الدهر ، فريد العصر ، مؤيداً بنور الحق ،
متخلصاً عن نزغات الشيطان ، مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان ، فالركون
إلى الدعة أولى بي ^(٢) ، والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء ، أسلم لي ^(٣) من
أن أركب ^(٤) متن الخطر ، ولست أثق ^(٥) بنيل قاصية الوطر .

فيقال في مثالك ؛ إن خطر هذا ببالك ، ما أنت إلا كإنسان لاحظ رتبة
سلطان الزمان ، وما ساعده من الشوكة ، والعُدَّة ، والنجدة ، والثروة ، والأشياء
والأتباع ، والأمر المتبع المطاع ، واستبعد أن ينال رتبته ، أو يقارب درجته ، ولكن
اقتدر أن ينال رتبة الوزارة ، أو رتبة الرياسة ، أو منزلة أخرى دونها ، فقال :
الصواب لي بعد العجز عن الغاية القصوى ، والذروة العليا ، التي هي درجة
سلطان الدنيا ، أن أقنع بصناعة الكنس ، التي هي صناعة آبائي .

فالكناس ليس يعجز عن خبز يتناوله ، وثوب يستره ، اقتداء بقوله الشاعر :
دع المكارم لا ترحل لبغيها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي
وهذا الحسيس القاصر النظر ، لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر ، علم أن بين
درجة الكناس والسلطان ، منازل ؛ فلا كل من يعجز عن الدرجات العلى ، ينبغي
أن يقنع بالدركات السفلى .

بل إذا انتهض مترقياً عن رتبة الحساسة ، فما يترقى إليه بالإضافة إلى ما يترقى عنه
رياسة .

فهكذا ينبغي أن تعتقد درجات السعادة بين العلماء ، فما منا إلا له مقام
معلوم لا يتعداه ، وطور محدود لا يتخطاه ، ولكن ينبغي أن يتشوف إلى أقصى

(١) يريد (أنك متى تكون) .

(٢) يريد (بك)

(٣) يريد (لك) .

(٤) يريد (تركب) .

(٥) يريد (تثق) .

مراقبة ، وأن يُخرج من القوة إلى الفعل كلَّ ما تحتمله قواه .

* * *

فإن قلت : إنى فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب ، بما أوضحتته من التحقيق ، ثم اشتدت رغبتي بما أوردته من التشويق ، واتضح لي غايته وثمرته ، فأوضح لي مضمونه .

فاعلم : أن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك ، إلى الأمور الغائبة عنك ؛ فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب ، إذا روعيت أفضت إلى المطلوب .

وإن أهملت قصرت عن المطلوب .

والصواب من هيأته وترتيبه ، شديد الشبه بما ليس بصواب .

فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال هذا ، وأما على سبيل التفصيل ، فهو أن المطلوب هو العلم .

والعلم ينقسم :

إلى العلم بذوات الأشياء ، كعلمك بالإنسان ، والشجر ، والسماء ؛ وغير ذلك . ويسمى هذا العلم تصوراً .

و إلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة ، بعضها إلى بعض ، إما بالسلب أو بالإيمان ، كقولك :

الإنسان حيوان .

والإنسان ليس بحجر .

فإنك تفهم « الإنسان » و « الحجر » فهماً تصورياً لذاتهما ، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر ، أو ثابت له .

ويسمى هذا تصديقاً ؛ لأنه يتطرق إليه التصديق والتكذيب .

فالببحث النظري بالطالب^(١) :

إما أن يتجه إلى تصور .

أو إلى تصديق .

والموصل إلى التصور يسمى « قولاً شارحاً » .

فمنه حد .

ومنه رسم .

والموصل إلى التصديق يسمى « حجة » .

فمنه قياس .

ومنه استقراء ، وغيره .

ومضمون هذا الكتاب تعريف :

مبادئ « القول الشارح » لما أريد تصوره ، حدّاً كان ، أو رسماً .

وتعريف مبادئ « الحجة » الموصلة إلى التصديق ، قياساً كانت أو غيره .

مع التنبيه على شروط صحتها ، ومثار الغلط فيهما .

فإن قلت : كيف يجهل الإنسان العلم التصوري ، حتى لا يفتقر إلى الحد ؟

قلنا : بأن يسمع الإنسان اسماً لا يفهم معناه ، كمن قال : ما الخلاء ؟

وما الملاء ؟ وما المالك ؟ وما الشيطان ؟ وما العُقّار ؟ فتقول : العُقّار هو الخمر . فإن

لم يفهمه باسمه المعروف ، أفهمه بحدّه ، وقيل له : إن الخمر شراب معتصر من

العنب ، مسكر . فيحصل له علم تصوري بذات الخمر .

وأما العلم التصديقي ، فبأن يجهل الإنسان مثلاً أن للعالم صانعاً ، فيقول :

هل للعالم صانع ؟ فتقول : نعم ، للعالم صانع ، وتعرفه صدق ذلك ، بالحجة

والبرهان ، على ما سنوضحه .

فهذا مضمون الكتاب .

* * *

(١) متعلق بقوله (يتجه) الآتي بعد .

وإن أردت أن تعلم فهرست الأبواب؛ فاعلم أنا قسمنا القول في مدارك العلوم^(١) إلى كتب أربعة :

كتاب مقدمات القياس .

وكتاب القياس .

وكتاب الحد .

وكتاب أقسام الوجود وأحكامه .

(١) هكذا يسمى الغزالي « المنطق » فهو عنده « المنطق » وهو « مدارك العلوم » قال في « تهافت الفلاسفة » :

(. . .) ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم - يعني الفلاسفة - وإنما هو الأصل الذي نسميه في « فن الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى « المنطق تهويلا » وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول »

« تهافت الفلاسفة » « المقدمة الرابعة » .

الكتاب الأول

في مقدمات القياس

ولنذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر في القياس :
 إلى أدنى وإلى أقصى .
 فنقول : المطلب الأقصى في هذا القسم ، هو البرهان المحصل للعلم اليقيني .
 و « البرهان » نوع من « القياس » .
 إذ « القياس » اسم عام .
 و « البرهان » اسم خاص لنوع منه .
 و « القياس » لا ينتظم إلا بمقدمتين .
 وكل مقدمة لا تنتظم إلا :
 بمخبر عنه ، يسمى « موضوعاً » .
 وخبر يسمى « محمولاً » .

وكل « موضوع » أو « محمول » يذكر في قضية ، فهو لفظ يدل لا محالة على معنى ، ف « القياس » مركب . وكل ناظر في شيء مركب ، فطريقه أن يحال المركب إلى المفردات ، ويبتدئ بالنظر في الآحاد ، ثم في المركب .
 فلزم : من النظر في « القياس » النظر فيما ينحل إليه القياس . من « المقدمات » .

ومن النظر في المقدمات . النظر في « المحمول » و « الموضوع » اللذين منهما تتألف « المقدمات » .

ومن النظر في « المحمول » و « الموضوع » النظر في الألفاظ ، والمعاني المفردة ، التي بها يتم « المحمول » و « الموضوع » .

ولزم من النظر في « المقدمات » النظر في شروطها ؛ فإن كل مركب من « مادة » و « صورة » يجب النظر في « مادته » و « صورته » .

وما هذا ، إلا كمن يريد بناء بيت ، فحقه أن يهتم بإفراز المواد التي منها يتركب ، كاللبن والطين ، والخشب . ثم يشتغل بالتصوير ، وكيفية التنضيد والتركيب .

فكذلك النظر في القياس .

فهذا بيان الحاجة إلى هذه الأقسام ، ولنأخذ بعده في المقصود .

الفن الأول

من كتاب مقدمات القياس

في دلالة الألفاظ ، وبيان وجوه دلالتها ، ونسبتها إلى المعاني .

وبيانه بسبعة تقسيمات :

القسمة الأولى

أن نقول : الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة :

الوجه الأول : الدلالة من حيث المطابقة ، كالاسم الموضوع بإزاء الشيء ؛ وذلك كدلالة لفظ « الحائط » على « الحائط » .

والآخر : أن تكون بطريق التضمن ، وذلك كدلالة لفظ « البيت » على « الحائط » ودلالة لفظ « الإنسان » على « الحيوان » .

وكذلك دلالة كل « وصف أخص » على « الوصف الأعم الجوهري » .

الثالث : الدلالة بطريق الالتزام ، والاستتباع ، كدلالة لفظ « السقف » على « الحائط » فإنه مستتبع له ، استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته ، ودلالة « الإنسان » على « قابل صنعة الحياطة وتعلمها » .

والمعتبر في التعريفات ، دلالة « المطابقة » و « التضمن » .

فأما دلالة « الالتزام » فلا ؛ لأنها ما وضعها واضع اللغة ، بخلافهما ؛ لأن المدلول فيها غير محدود ، ولا محصور ؛ إذ لوازم الأشياء ، ولوازم لوازمهما ، لا تنضبط ولا تنحصر ، فيؤدى إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني ، وهو محال .

القسم الثانية للفظ

بالنسبة إلى غموم المعنى وخصوصه

واللفظ ينقسم إلى :

وكلى

جزئى

والجزئى : ما يمنع نفس تصور معناه ، عن وقوع الشركة فى مفهومه كقولك : « زيد » و « هذه الشجرة » و « هذا الفرس » .

فإن المتصور من لفظ « زيد » شخص معين ، لا يشاركه غيره فى كونه مفهوماً من لفظ « زيد » .

والكلى : هو الذى لا يمنع نفس تصور معناه ، عن وقوع الشركة فيه .
فإن امتنع ، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه ، كقولك « الإنسان » و « الفرس » و « الشجر^(١) » .

وهى أسماء الأجناس والأنواع ، والمعانى الكلية العامة .

وهو جار فى لغة العرب فى كل اسم أدخل عليه « الألف واللام » لا فى معرض الحوالة على معلوم معين سابق ، كالرجل ، فهو « اسم جنس » فإنك قد تطلق^(٢) وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل ، فتقول : أقبل « الرجل » فتكون « الألف واللام » فيه للتعريف ، أى الرجل الذى جاءنى من قبل .

فإذا لم تكن مثل هذه القرينة ، كان اسم « الرجل » اسماً كلياً يشترك فى الاندراج تحته ، كل شخص من أشخاص الرجال .

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها « الشجرة » .

(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها (تطلقه) يعنى تستعمله .

فإن قلت : فإذا قلنا : الشكل الكروي ، المحيط باثنى عشر برجاً ، فلك^(١) .
ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة إلا واحد ، فكيف يكون الاسم « كلياً » ،
والمسمى « واحد » ؟ وقد دخل « الألف واللام » المقتضى لاستغراق الجنس
عليه ؟

فيقال لك : إن هذا كلي ؛ لأننا لسننا نشترط أن يكون الداخل تحته ، موجوداً
بالفعل ، بل يجوز أن يكون موجوداً بالقوة والإمكان^(٢) . ولو قدر وجوده لكان داخلاً
فيه لا محالة . وهو قبل الوجود داخل بالقوة .

لا كاسم « زيد » فإنه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً .
فإن قلت : فإذا قلنا : الإله الحق هكذا^(٣) ، فكيف يكون هذا كلياً ؟
ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً ؟

وكذلك قولنا (الشمس) على أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى ؟ فإنه
يتعين الداخل تحته تعيين شخص زيد ، في التصور من لفظ « زيد » .

فيقال لك : اللفظ كلي ، وامتناع وقوع الشركة فيه ، ليس لنفس مفهوم
اللفظ وموضوعه ، بل لمعنى خارج عنه ، وهو استحالة وجود إلهين للعالم ، ولم نشترط
في كون اللفظ كلياً ، إلا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، نفس مفهوم اللفظ
وموضوعه .

فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما ، أن الكلي ثلاثة أقسام :
قسم : توجد فيه الشركة بالفعل ؛ كقولنا : « الإنسان » إذا كانت الأشخاص
منه موجودة .

وقسم : توجد الشركة فيه بالقوة ، كقولنا : « الإنسان » إذا اتفق أن لم يبق
في الوجود إلا شخص واحد . و « الكرة المحيطة باثنى عشر برجاً » إذ ليس في الوجود
إلا واحد .

وقسم : لا شركة فيه لا بالفعل ، ولا بالقوة ، كـ « الإله » وهو مع ذلك كلي ؛
لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله^(٤) ، بخلاف لفظ « زيد » .

(١) معنى « الفلك »

(٢) الزيادة على العالم ممكنة

(٣) لعله يعني بقوله (هكذا) أوصافاً أخرى غير كلمة « الحق » (كالقادر ، الرازق . . . إلخ
أو كلمة تجعل خبراً ، مثل : موجود) .

(٤) كذا في الأصل ، ولعلها (ومدلوله) أو (ومفهومه) .

فائدة فقهية

قد اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به «الألف واللام» هل يقتضى الاستغراق؟ وهل ينزل منزلة العموم؟ كتمول القائل: الدينار أفضل من درهم، والرجل خير من المرأة؟

فطن الظانون: أنه من حيث كونه «اسماً فرداً» لا يقتضى الاستغراق لمجرده، ولكن فـهـمُ العموم بقرينة التسعير، وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى، إنما هو لعلمنا بتمصان الدرهمية عن الدينارية، ونقصان الأنوثة عن الذكورة.

وأنت — إذا تأملت ما ذكرناه — في تحقيق معنى الكلى — فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه.

فإن قلت: ومن أين وقع لهم هذا الغلط؟

فستفهم ذلك من القسمه الثالثة.

القسمه الثالثة

في بيان

رتبه الألفاظ من مراتب الوجود

اعلم أن المراتب فيما نقصده، أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة:

فإن للشيء وجوداً في الأعيان.

ثم في الأذهان.

ثم في الألفاظ.

ثم في الكتابة.

فالكتابة دالة على اللفظ؛ واللفظ دال على المعنى الذى فى النفس. والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان.

فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه ، لم يرتسم في النفس مثاله . ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به ؛ إذ لا معنى ^(١) للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم ^(٢) .

وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر .

وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه .

والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم ، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح .

وعند هذا نقول : من زعم أن الاسم المفرد لا يقتضى الاستغراق .

ظن أنه موضوع بإزاء الموجود في الأعيان ؛ فإنها أشخاص معينة ؛ إذ الدينار الموجود شخص معين ؛ فإن جمعت أشخاص سميت دنائير .

ولم يعرف أن الدينار الشخصي المعين يرتسم منه في النفس أثر « هو مثاله ، وعلم به ، وتصور له » .

وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة ، والممكن وجودها .

فتكون الصورة الثابتة في النفس ، من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض ، صورة كلية لا شخصية .

(١) هذا هو معنى العلم في نظر الغزالي ، إنه (مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس ولكن التقييد بقوله (في الحس) يجعل التعريف قاصراً على العلم بالمحسوسات . ولو قال بدله (لما هو مثال له في الواقع) لكان التعريف شاملاً لجميع أفراد المعرفة .

(٢) هذا هو معنى المعلوم في نظر الغزالي ، إنه (المحسوس الذي ينطبع في النفس مثال له) والتقييد بقوله (ينطبع في النفس مثال له) ضروري ؛ لأن الشيء ما لم ينطبع في النفس مثال له ، لا يكون معلوماً ، وإن كان قابلاً لأن يعلم .

ويرد على تعريف (المعلوم) ما ورد على تعريف (العلم) فإن قصره على المحسوس يخرج ما ليس بمحسوس مع أنه داخل في نطاق المعلوم .

والغزالي يعترف كثيراً بأن من المعلوم ما ليس بمحسوس .

فإن اعتقدت أن اسم الدينار ، دليل على الأثر ، لا على المؤثر ، وذلك الأثر كلى ؛ كان الاسم كلياً ، لا محالة .
وما قدمناه من الترتيب يعرفك :
أن الألفاظ لها دلالات على ما فى النفوس .
وما فى النفوس مثال لما فى الأعيان .
وسياتى مزيد بيان للمعانى الكلية المرتسمة فى النفس بسبب مشاهدة الأشخاص الجزئية فى كتاب (أحكام الوجود ولواحقه) .

القسمه الرابعه

للفظ

قسمته من حيث إفراده وتركيبه

اعلم أن اللفظ ينقسم إلى مفرد ، ومركب .
والمركب ينقسم : إلى مركب ناقص ، وإلى مركب تام .
فهى ثلاثة أقسام ..
الأول : هو المفرد : وهو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة على شىء أصلاً ،
حين هو جزؤه ، كقولك : (عيسى) و (إنسان) .
فإن جزأى (عيسى) وهما (عيسى) و (سى) .
وجزأى (إنسان) وهما (إن) و (سان) .
ما يراد بشىء منهما الدلالة على شىء أصلاً .
فإن قلت : فما قولك فى (عبد الملك) ؟

فاعلم : أنه أيضاً مفرد ؛ إذا جعلته اسماً علماً ، كقولك (زيد) وعند ذلك لا تريد بـ (عبد) دلالة على معنى ، ولا بـ (الملك) دلالة على معنى .
فكل منهما من حيث هو جزؤه ، لا يدل على شىء ، فيكونان كأجزاء

اسم (زيد) وهما اسمان في الصورة ، جعلنا اسماً واحداً ، كـ (بعليبك)
و (معديكرب) .

فإن اتفق أن يكون المسمى به عبد الملك تحقيقاً ، فيكون هذا الاسم مطلقاً
عليه من وجهين :

أحدهما : في تعريف ذاته ، فيكون الاسم مفرداً .

والآخر : في تعريف صفة ، في عبودية الملك ، فيكون قولك (عبد الملك) .
وصفاً له ، فيكون مركبه لا مفرداً .

فافهم هذه الدقائق ؛ فإن مثار الأغاليط في النظريات تنشأ من
إهمالها .

والمركب التام : هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى ، والمجموع يدل
دلالة تامة بحيث يصبح السكوت عليه .

فيكون من اسمين .

ويكون من اسم وفعل .

والمنطقي يسمى (الفعل) كلمة .

والمركب الناقص : بخلافه ؛ فقولك : زيد يمشي ، والناطق حيوان ؛ مركب
تام .

وقولك : في الدار ، أو الإنسان ، مركب ناقص ؛ لأنه من (اسم) و (أداة)
لا من : اسمين ، ولا من اسم وفعل ؛ فإن مجرد قولك (زيد في) أو (زيد لا)
لا يدل على المعنى الذي يراد بالدلالة عليه في المحاورة ، ما لم يقل (زيد في الدار)
أو (زيد لا يظلم) فإنه بذلك الاقتران والتتيم يدل دلالة تامة ؛ بحيث يصبح
السكوت عليه .

القسمه الخامسه للفظ المفرد فى نفسه

اللفظ إما :

اسم أو فعل أو حرف .
ولنذكر حد كل واحد ، على شرط المنطقيين ، لتكشف أقسامه ، فنقول :
الاسم : صوت دال بتواطؤ ، مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل .
ولما كان الحد مركباً من الجنس والفصل ، وتذكر الفصول للاحترازات ،
كان :

قولنا (صوت) جنساً .

وقولنا (دال) فصلاً يفصله عن (العطاس) و (النحنحة) و (السعال)
وأمثالها .

وقولنا (بتواطؤ) يفصله عن (نباح الكلب) ؛ فإنه صوت دال على ورود وارد ،
لكن لا بتواطؤ .

وقولنا (مجرد عن الزمان) احترازاً عن الفعل ، نحو قولنا (يقوم) و (قام)
و (سيقوم) فإن كل واحد : صوت دال بتواطؤ .

وقولنا : (الجزء من أجزائه لا يدل على انفراده) احتراز عن المركب التام ،
كقولنا : (زيد حيوان) فإن هذا يسمى (منجبراً) و (قولاً) لا (اسماً) .

وقولنا (يدل على معنى محصل) احترازاً عن الأسماء التى ليست محصلة ؛
كقولنا (لا إنسان) فإنه لا يسمى (اسماً) مع وجود جميع أجزاء الحد فيه ، سوى
هذا الاحتراز ؛ فإن قولنا (لا إنسان) قد يدل على (الحجر) ، و (السماء)
و (البقر) . وبالحمله ، على كل شىء ليس بإنسان .

فليس له معنى محصل ، إنما هو دليل على نفي الإنسان ، لا على إثبات شيء .

وأما الفعل : وهو الكلمة ؛ فإنه صوت دال بتواطؤ ، على الوجه الذى ذكرناه فى (الاسم) إنما يباينه فى أنه يدل على معنى وقوعه فى زمان ، كقولنا (قام) و (يقوم) .

وليس يكفى فى كونه (فعلا) أن يدل على الزمان فحسب ، فإن قولنا (أمس) و (اليوم) و (غدا) و (عام أول) و (مضرب الناقة) و (مقدم الحاج) يدل على الزمان ، وليس بـ (فعل) حيث إن الفعل يدل على (معنى) و (زمان) يقع فيه المعنى ، فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره .

فإذن الفرق بين (الاسم) و (الفعل) تضمن معنى (الزمان) فقط .

وأما الحرف : وهو الأداة ، فهو كل ما يدل على (معنى) لا يمكن أن يفهم بنفسه ، ما لم يقدر اقتران غيره به ، مثل (من) و (على) وما أشبه ذلك . وقد أوجز هذه الحدود ، فقيـل :

فى الاسم : إنه لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة .

ثم منه ما هو محصل ، كـ (زيد) .

ومنه ما هو غير محصل ، كما إذا اقترن به حرف سلب ، فقيـل (لا إنسان) هـ

والكلمة : هى لفظة مفردة ، تدل على (معنى) وعلى (الزمان) الذى ذلك

المعنى موجود فيه لموضوع ما ، غير معين .

والحرف : أو الأداة ، ما لا يدل على معنى إلا باقترانه بغيره :

القسمه السادسة

فى نسبة الألفاظ إلى المعانى

اعلم أن الألفاظ من المعانى ، على أربعة منازل :
 المشتركة والمتواطئة والمرادفة والمتزايلة .
 أما المشتركة : فهى اللفظ الواحد الذى يطلق على موجودات مختلفة بالحد
 والحقيقة ؛ إطلاقاً متساوياً .
 ك (العين) تطلق على (العين الباصرة) و (ينبوع الماء) و (قرص
 الشمس) .

وهذه مختلفة الحدود والحقائق :
 وأما المتواطئة : فهى التى تدل على أعيان متعددة ، بمعنى واحد مشترك بينها ،
 كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) ودلالة اسم (الحيوان) على
 (الإنسان) و (الفرس) و (الطير) ، لأنها متشاركة فى معنى (الحيوانية) .
 والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ ، بخلاف (العين) على (الباصرة)
 و (ينبوع الماء) .

وأما المترادفة : فهى الأسماء المختلفة الدالة على معنى يتدرج تحت حد واحد
 ك (الحمر) و (الراح) و (العقار) فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد ،
 وهو (المائع المسكر المعتصر من العنب) والأسمى مترادفة عليه .

وأما المتزايلة : فهى الأسماء المتباينة التى ليس بينها شىء من هذه النسب ،
 ك (الفرس) و (الذهب) و (الثياب) فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة
 بالحد والحقيقة .

والمشترك : ينبغى أن يجتنب استعماله فى المخاطبات ، فضلاً عن البراهين .

وأما المتواطئة : فتستعمل فى الجميع ، لا سيما البراهين .

إرشاد

إلى منزلة قدم في الفرق بين (المشتركة) و (المتواطئة) والقياس
إحداهما بالأخرى

فإن المشتركة في الاسم ، هي المختلفان في المعنى ، المتفقان في الاسم ، حيث
لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتة .

وتقابلها المتواطئة ، وهي المشتركان في الحد والرسم المتساويان فيه ، بحيث
لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى ، إلا وهو للآخر بذلك المعنى ، فلا يتفاوتان
: (الأولى) و (الأخرى) و (التقدم) و (التأخر) و (الشدة) و (الضعف) .

كاسم (الإنسان) ل (زيد) و (عمرو) .

واسم (الحيوان) ل (الفرس) و (الثور) .

وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى واحد في نفسه ، ولكن يختلف ذلك
المعنى بينهما من جهة أخرى ، ولنسمه (اسما مشككاً) .

وقد لا يكون المعنى واحداً ، ولكن يكون بينهما مشابهة ، ولنسمه (متشابهاً) .

أما الأول : فك (الوجود) ل (الموجودات) فإنه معنى واحد في الحقيقة ،

ولكن يختلف بالإضافة إلى المسميات ؛ فإنه للجوهر ، قبل ما هو للعرض ، وبعض
الأعراض قبله لبعض آخر ، فهذا بالتقدم والتأخر .

وأما المقول بالأولى والأخرى ، فك (الوجود) أيضاً ؛ فإنه لبعض الأشياء

من ذاته ، وبعضها من غيره .

وبما له الوجود من ذاته ، أولى وأخرى بالاسم .

وأما المقول بـ « الشدة والضعف » : فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف

ك (البياض) للعاج والثلج ؛ فإنه لا يقال عليهما بالمتواطئ المطاق المتساوي ،
بل أحدهما أشد فيه من الآخر .

أما الحيوان ل (زيد) و (عمرو) و (الفرس) و (الثور) فلا يتطرق إليه شيء من هذا التفاوت بحال .

فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر .

والمشكك قد يكون مطلقاً كما سبق ، وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد ، كقولنا (طَبِّ) ل (الكتاب) و (الموضع) و (الدواء) .
أو لانتسابه إلى غاية واحدة ، كقولنا (صِحِّي) ل (الدواء) و (الرياضة) و (الفصد) .

وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة ، كقولنا ل (جميع الأشياء) إنها (إلهية) .
وأما اللذان لا يجمعهما معنى واحد ، ولكن بينهما تشابه ما ، ك (الإنسان) على (صورة متشكلة من الطين بصورة الإنسان) وعلى (الإنسان الحقيقي) فليس هذا بالتواطئ إذ يختلفان بالحد :

فحد هذا (حيوان ناطق مائت) .

وحد ذلك (شكل صناعي يحاكي به صورة « حيوان ناطق مائت ») .

وكذلك (القائمة) ل (الحيوان) و ل (السرير) حده في :

أحدهما : أنه (عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ، ويمشي به) .

وفي الآخر : أنه (جسم صناعي مستدير في أسفل السرير ، ليقله) .

ولكن نجد بينهما شبيهاً في (شكل) أو (حال) .

ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعاً متقدماً ، ويكون منقولاً

إلى الآخر .

فإن أضيف إليهما سمي (متشابه الاسم) .

وإن أضيف إلى المتقدم منهما ، سمي (موضوعاً) .

وإن أضيف إلى الأخير ، سمي (منقولاً) .

ثم هذا الضرب من التشابه على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون في صفة قارة ذاتية ، كصورة الإنسان .

والثاني : أن يكون في صفة إضافية ، غير ذاتية ، كاسم (المبدأ) ل (طرف

الخط) و (العلة) .

والثالث : أن يكون التشابه جارياً في أمر بعيد ، كـ (الكلب) ا (نجم
مخصوص) و ا (حيوان) ؛ إذ لا تشابه بينهما إلا في أمر بعيد مستعار : لأن النجم
رؤى كالتابع للصورة التي كالإنسان ، ثم وجد الكلب اتبع الحيوانات للإنسان ،
فسمى باسمه .

ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشارك المحض ؛ فإنه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه .
فقد صارت الأسماء بهذه القسمة ستة :

ومتواظئة	ومتراذفة	متباينة
ومتشابهة	ومشككة	ومشتركة

لأن الفعل إذا قسم الشيء إلى ستة أقسام ، فيحتاج إلى ست عبارات في
التفهم .

إرشاد

إلى مزلة قدم

في المتباينات

ولا يخفى أن الموضوعات إذا تباينت ، مع تباين الحدود ، فالأسماء متباينة
متزايلة كـ (الفرس) و (الحجر) .

ولكن قد يتحد الموضوع ، ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات ، فيظن
أنها مترادفة ، ولا تكون كذلك ؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث
موضوعه ، والآخر من حيث له وصف .

كقولنا : (سيف) و (صارم) فإن (الصارم) دل على موضوع موصوف
بصفة الحدة ، بخلاف (السيف) .

ومن ذلك أن يدل كل واحد على وصف للموضوع الواحد ، كـ (الصارم)
(والمهند) فإن :

أحدهما : يدل على (حدثه) .

والآخر : على (نسبته) .

ومن ذلك أن يكون :

أحدهما : بسبب وصف .

والآخر : بسبب وصف الوصف .

ك (الناطق) و (الفصيح) .

ومن المتباينة :

المشتق والمنسوب ، مع المشتق منه والمنسوب إليه :

كالنحو ، والنحوى ، والحديد والحديد . والمال والمتمول . والعدل والعاذل .

فإن (العادل) لو سمي (عدلا) كما سميت (العدالة) (عدلا) كان ذلك من قبيل ما يقال باشتباه الاسم ، ولكن غيرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الأول ، وزيد فيه ما دل على زيادة المعنى ، فسمى (مشتقاً) .

القسمة السابعة

للفظ

المطلق بالاشتراك على مختلفات

اعلم أن اللفظ المطلق على معان ، ثلاثة أقسام :

مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك .

أما المستعارة : فهي أن يكون اسم دالا على ذات الشيء بالوضع ، ودائماً من

أول الوضع إلى الآن ، ولكن يلقب به في بعض الأحوال - لا على الدوام - شيء آخر ،

لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً للثاني ؛ وثابتاً

عليه ، ومنقولاً إليه .

كلفظ (الأم) فإنه موضوع لـ (الوالدة) ويستعار لـ (الأرض) يقال : إنها (أم البشر) بل ينقل إلى (العناصر الأربعة) فتسمى (أمهات) على معنى أنها أصول .

و (الأم) أيضاً أصل لـ (الولد) .

فهذه المعاني التي استعير لها لفظ (الأم) لها أسماء خاصة بها . وإنما تسمى بهذه الأسماء بعض الأحوال ، على طريق الاستعارة ، ونخصص باسم (المستعار) لأن (العارية) لا تدوم ، وهذا أيضاً يستعار في بعض الأحوال .

وأما المنقول : فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه ، إلى معنى آخر ، ويجعل اسماً له ، ثابتاً دائماً .

ويستعمل أيضاً في الأول فيصير مشتركاً بينهما كاسم (الصلاة) و (الحج) ولفظ (الكافر) و (الفاسق) .

وهذا يفارق (المستعار) بأنه صار ثابتاً في المنقول إليه دائماً ، ويفارق (المخصوص باسم المشترك) بأن المشترك هو الذي وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين ، لا على أنه استحققه أحد المسلمين ، ثم نقل عنه إلى غيره ، إذ ليس لشيء من (ينبوع الماء) و (الدنيا) و (قرص الشمس) و (العضو الباصر) سبق إلى استحقاق اسم (العين) بل وضع لكل وصفاً متساوياً بخلاف (المستعار) و (المنقول) .

و (المستعار) ينبغي أن يجتنب في البراهين ، دون المواعظ ، والخطابيات ، والشعر ، بل هي أبلغ باستعماله فيها .

وأما المنقول : فيستعمل في العلوم كلها لميس الحاجة إليها ؛ إذ واضح اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني ، لم يفرد لها بالأسماء ، فاضطر غيره إلى النقل .

فـ (الجوهر) وضعه واضح اللغة لـ (حجر) يعرفه الصيرفي . والمتكلم نقله إلى معنى حصله في نفسه ، وهو أحد أقسام الموجودات .

وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات .

وأما المشتركة : فلا يؤتى بها في البراهين خاصة ، ولا في الخطابيات ؛ إلا إذا كانت معها قرينة .

وهي أيضاً أقسام .

فمنها : ما يقع في أحوال الصيغة ، كالاسم الذي يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول نحو (المختار) فإنك تقول : زيد مختار . والعلم مختار .

وأحدهما : بمعنى الفاعل .

والآخر : بمعنى المفعول .

وكالمضطر ، وأشباهه .

ومنها : ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر ، مختلفة في الحقيقة ، لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها .

ك (الحى) الذى يطلق على (الله) وعلى (الإنسان) وعلى (النبات) .

و (النور) الذى يطلق على (المدرك بالبصر ، المضاد للظلام) ، وعلى (العقل

الهادى إلى غوامض الأمور) .

فإن قال قائل : فما مثال المستعار ؟

قلنا : مثاله ، استعارة أطراف الحيوان ، لغير الحيوان ، كقولهم : (رأس

المال) (وجه النهار) (عين الماء) (حاجب الشمس) (أنف الجبل) (ريق

المزن) (يد الدهر) (جناح الطريق) (كبد السماء) .

وكقولهم (بين سمع الأرض وبصرها) وكقولهم (أبدى للشر ناجذيه)

و (دارت رحي الحرب) و (شابت مفارق الجبال) .

وكقولهم : (الشيب عنوان الموت) ، و (الرشوة رشا الحاجة) (العيال سوس

المال) (الوحدة قبر الحى) (الإرجاف زبد الفتنة) (الشمس قطيفة مباحة

للمساكين) .

ومن استعارات القرآن (وإنه في أم الكتاب) ، (لتُنذِرَ بِهِ أُمُّ الْقُرَى وَمَنْ

حَوْلَهَا) . (واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) ، (وَالصُّبْحُ إِذَا

تَنَفَّسَ) ، (فَأَذَا فِيهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ) ، (كُلَّمَا أُوقِدُوا نَارًا

لِلْحَرِّبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ) . (أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا) ، (فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ

السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ) . (وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) ، (فَصَبَّ عَلَيْهِمُ رَبُّكَ

سَوْطَ عَذَابٍ) . (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ) .

ونظائره مما يكثر ، وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعمار والمستعار منه.

فإن قيل : فما معنى المجاز ؟

قلنا : قد يراد به المستعار ، فالمعنى أنه قد تجوز عن وضعه .

وقد يراد به ما يقتضى الحقيقة .

وفى الإطلاق خلافه ، كقوله : (واسألِ الْقَرْيَةَ) إذ المسئول بالحقيقة

أهل القرية ، لا نفس القرية .

فهذه أمور لفظية ، من أهمها ولم يحكمها فى مبدأ نظره ، كثر غلطه ، ولم

يدر من أين أتى .

الفن الثاني

في

مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض

والفرق بين هذا الفن والذي قبله ، أن الأول نظر في اللفظ من حيث يدل على المعاني .

وهذا نظر في المعنى ، من حيث هو ثابت في نفسه ، وإن كان يدل عليه باللفظ ؛ إذ لا يمكن تعريف المعاني إلا بذكر الألفاظ .
ويتضح الغرض من هذا الفن بأنواع من القسمة .

القسمة الأولى

في

نسبة الموجودات إلى مداركنا

فليعلم أن نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها .

وهي منقسمة :

إلى محسوسة .

وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس .

فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس ، كالألوان ، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير ، وذلك بحاسة البصر ، وكالأصوات بالسمع ، وكالطعوم

بالذوق ، والروائح بالشم ، والحشونة والملاسة ، واللين والصلابة ، والبرودة والحرارة ، والرطوبة واليبوسة . بحاسة اللمس .

فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحواس ، أى تتعلق بها القوة المدركة من الحواس فى ذاتها .

ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ، ولا تدركه الحواس الخمس - السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس - ولا تناله .

ومثاله هذه الحواس نفسها ؛ فإن معنى أى واحدة منها هى القوة المدركة ، والقوة المدركة لا تجس بحاسة من الحواس ، ولا يدركها الخيال أيضاً .

وكذلك القدرة والعلم والإرادة ، بل الخوف والحجل والعشق والغضب ، وسائر هذه الصفات ؛ نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا بتعلق شىء من حواسنا بها .

فمن كتب بين أيدينا ، عرفنا قطعاً قدرته وعلمه بنوع من الكتابة ، وإرادته ؛ استدلالاً بفعله .

ويقيمنا الحاصل بوجود هذه المعانى ، كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة ، وانتظام سواد الحروف على البياض ، وإن كان هذا مبصراً ، وتلك المعانى غير مبصرة .

بل أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ، ولا تحس .

فلا ينبغى أن يعظم عندك الإحساس ، وتظن أن العلم المحقق هو الإحساس والتخيل ، وأن ما لا يتخيل لا حقيقة له ، فإنك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم ، وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير ، وأنت تعلم أن تصرف الخيال خطأ ، وأن حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل أمر مقدس عن الشكل واللون ، والتحيز والقدر ، ولا ينبغى أن تنكر دلالة العقل على أمور يأبأها الخيال .

وننبهك الآن على منشأ هذا الالتباس .

فتأمل أن المدركات الأول للإنسان ، فى مبدأ فطرته ، حواسه ، فكانت مستولية عليه .

ثم الأغلب من جعلتها الإبصار الذى يدرك الألوان بالقصد الأول ، والأشكال على سبيل الاستتباع .

ثم الخيال يتصرف فى المحسوسات ، وأكثرها تصرفه فى المبصرات ، فيركب من المرئيات أشكالاً مختلفة ، آحادها مرئية ، والتركيب من جهته ؛ فإنك تقدر أن تتخيل فرساً له رأس إنسان ، وطائرأ له رأس فرس ، ولكن لا يمكن أن تصور آحاداً سوى ما شاهدته ألبتة ، حتى إنك لو أردت أن تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً ، لم تقدر عليه ، وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً مما شاهدته ، فتغير لونه ، مثلاً كتفاحة سوداء ؛ فإنك قد رأيت شكل التفاحة ، والسواد ، فركبتهما ، أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة . فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت ؛ لأن الخيال يتبع الإبصار ، ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط ، ولا يزال الخيال متحركاً فى التركيب والتفصيل ، مستولياً عليك بذلك .

فهما حصل لك معلوم بالاستدلال ، انبعث الخيال نحدقاً نظره نحوه ، طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنه ، ولا حقيقة عنده إلا للون أو الشكل ، فيطلب الشكل واللون ، وهو ما يدركه البصر من الموجودات ، حتى لو تأملت فى ذات الرائحة تأملاً خيالياً ، طلب الخيال للرائحة شكلاً ولوناً ووصفاً وقدرأ كاذباً فيه ، وجارياً على مقتضى جبلته .

والعجب أنك إذا تأملت فى شكل متلون ، لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته ، وهما حظا الشم والذوق ، وإذا تأملت فى ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر ، وهو اللون والشكل ، مع أن الخيال يتصرف فى مدركات الحواس الخمس جميعاً ، ولكن لما كان إلفه لمدركات البصر أشد وأكثر ، صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ .

فإذا عرضت على نفسك علمك بصانع العالم ، وأنه موجود لا فى جهة ، طلب الخيال له لوناً ، وقدر له قرباً وبعداً ، واتصالاً بالعالم وانفصالاً ، إلى غير ذلك مما شاهدته فى الأشكال المتلونة ، ولم يطلب له طعماً ورائحة .

ولا فرق بين الطعم والرائحة ، واللون والشكل ، فالكل من مدركات الحواس . فإذا عرفت انقسام الموجودات .

إلى محسوسات .

وإلى معلومات بالعقل ، ولا تباشر بالحس والخيال .
فأعرض عن الخيال رأساً ، وعول على مقتضى العقل فيه .
فقد ظهر لك انقسام الموجود إلى :

وغيره .

محسوس

القسمة الثانية

للموجودات

باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص

اعلم أن معنى من المعاني الموجودة ، وحقيقة من الحقائق الثابتة ، إذا نسبتها إلى غيرها من تلك المعاني والحقائق ، وخبرتها بالإضافة إليه :

وإما أخص

إما أعم

وإما مساوياً

وإما أعم من وجه وأخص من وجه .

فإنك إذا أضفت الإنسان إلى الحيوان ، وجدته أخص منه .

وإن أضفت الحيوان إلى الإنسان ، وجدته أعم منه .

وإن أضفت الحيوان إلى الحساس ، وجدته مساوياً له ، لا أعم ولا أخص .

وإن نسبت الأبيض إلى الحيوان ، وجدته .

أعم من وجه ؛ فإنه يشمل الحص ، والكافور ، وجملة من الموجودات .

وأخص من وجه ؛ فإنه يقصر عن تناول الغراب ، والزنوج ، وجملة من

الحيوانات .

فإذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار ، لا تعدو هذه الوجوه الأربعة .

فقس على ما ذكرناه ، ما لم نذكره .

القسم الثالث

للموجودات

باعتبار التعين وعدم التعين

اعلم أن الموجودات تنقسم :

إلى موجودات شخصية معينة ، وتسمى أعياناً ، وأشخاصاً ، وجزئيات .
وإلى أمور غير متعينة ، وتسمى الكليات والأمور العامة .

فأما الأعيان الشخصية ، فهي الأمور المدركة أولاً بالحواس : كزيد ، وعمرو
وهذا الفرس ، وهذه الشجرة ، وهذه السماء ، وهذا الكوكب وأمثالها .
وكذلك هذا البياض ، وهذه القدرة ؛ فإن التعين يدخل على الأعراض
والجواهر جميعاً .

ثم هذه الأشخاص ، كزيد ، وهذا الفرس ، وهذه الشجرة ، وهذا البياض
لا تشترك في أعيانها ؛ إذ عين هذا الشخص ، ليس هو عين الشخص الآخر ،
إلا أنها تتشابه بأمور ، كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية ، وتتشابه الفرس
والإنسان ، دون الشجرة ، في الحيوانية .

فما به التشابه للأشياء يسمى الكليات ، والأمور العامة .

وقد يتشابه زيد وعمرو ، — بعد التشابه في الجسمية ، والحيوانية ، والإنسانية —
في الطول والبياض ، أيضاً ، فيكون الطول الذي به التشابه ، وكذلك البياض ،
أمراً عاماً ، شاملاً لهما ، شمولاً واحداً . لا على أن بياض هذا هو بياض ذاك ،
وطول هذا ، طول ذاك بعينه ، ولكن على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا لمعنى
الكلي ، وثبوته في العقل .

وهو من أدق ما ينبغي أن يدرك في المعقولات .

القسمه الرابعه

في

نسبه بعض المعاني إلى بعض

اعلم أنك تقول :

هذا الإنسان أبيض .

وهذا الإنسان حيوان .

وهذا الإنسان ولدته أنثى .

فقد حملت عليه :

البياض .

والحيوانية .

والولادة .

وجعلته موصوفاً بهذه الأوصاف الثلاثة .

ونسبه هذه الثلاثة إليه متفاوتة :

فإن البياض يتصور أن يبطل من الإنسان ، ويبقى إنساناً ، فليس وجوده

شرطاً لإنسانيته .

ولنسم هذا عرضاً مفارقاً .

وأما الحيوانية فضرورية للإنسان ؛ فإنك إن لم تفهم الحيوان ، وامتنعت عن

فهمه ، لم تفهم الإنسان . بل مهما فهمت الإنسان ، فقد فهمت حيواناً مخصوصاً

فكانت الحيوانية داخلية في مفهومك بالضرورة .

ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز ، وهو الذاتي المقوم .

وأما كونه مولوداً من أنثى ، وكونه ملوناً مثلاً ، فليس نسبته إليه كنسبة

الحيوانية ؛ إذ يجوز أن يحصل في العقل معنى الإنسان ، بحده وحقيقته ، مع الغفلة

عن كونه مولوداً ، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأ .

فليس من شرط فهم الإنسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود ، ومن

شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان .

وأما تميزه عن البياض ، فهو أن البياض قد يفارق ، وكونه مولوداً لا يفارقه قط .

وكذلك كونه متلوناً بالجملة لا يفارقه ، وإن فارقه كونه أبيض على الخصوص .
فالمتلونية ليست داخلية في ماهية الإنسان دخول الحيوانية .
فلنخصص هذا القسم بلقب ، وهو (اللازم) ؛ فإن الذاتى المقوم ، وإن كان أيضاً لازماً ، ولكن له خاصية التقويم ، فيخصص اسم (اللازم) بهذا القسم .

فقد استفدت من هذا التحقيق : أن كل معنى ينسب إلى شىء :
فإما أن يكون ذاتياً له ، مقوماً لذاته ، أى قوام ذاته به .
وإما أن يكون غير ذاتى مقوم ، ولكنه لازم غير مفارق .
وإما أن يكون لا ذاتياً ، ولا لازماً ، ولكن عرضياً .

ولعلك تقول : الفرق :

بين العرضى المفارق . وبين الذاتى .
واضح .

ولكن الفرق :

بين الذاتى المقوم .

وبين اللازم الذى ليس بمقوم .
ربما يشكل .

فهل لك معيار يرجع إليه ؟

فنقول : المتكلمون سمو اللوازم (توابع الذات) . وربما سموها (توابع الحدوث) حتى زعمت المعتزلة منهم أن (توابع الحدوث) لا تتعلق بها قدرة القادر ، ولكنها تتبع الحدوث ، وربما مثلوا ذلك بـ (تحيز الجوهر) .
ولسنا نخوض فيه .

والغرض إظهار معيار لإدراك الفرق بين (الذاتى) و (اللازم) .
وله معياران :

الأول : أن كل ما يلزم ، ولا يرتفع فى الوجود ، إن أمكن أن يرتفع بالوهم

والتقدير ، وبقى الشيء معه مفهوماً ، فهو (لازم) ؛ فإننا نفهم كون الإنسان إنساناً ، وكون الجسم جسماً ، وإن رفعنا من وهما اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً . وكونهما مخلوقين لازم لهما .

ولو رفعنا من وهما كون الإنسان حيواناً ، لم نقدر على فهم الإنسان . فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية ، وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية .

فإذن ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً ، فهو (ذاتي) .

وما يرتفع في الوجود والوهم ، فهو (عرضي) .

وما يقبل الارتفاع في الوهم ، دون الوجود فهو (لازم ، غير ذاتي) .

إلا أن هذا المعيار ، مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع ، غير مطرد في الجميع ؛ فإن من اللوازم ، ما هو ظاهر اللزوم للشيء ، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً ؛ فإن الإنسان يلزمه كونه متلونا ، ملازمة ظاهرة ، لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم ، وهو (لازم) لا (ذاتي) .

ولذلك إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون ، مع أن الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة ، كما سيأتى في كتاب (الحدود) .

وكذلك كون كل عدد :

إما مساوٍ لغيره . أو متفاوت .

فإنه لازم ليس بذاتي ، وربما لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم .

نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه ، كـ (كون المثلث مساوياً لزاويتين) فإنه لازم لا يعرف ازومه للمثلث بغير وسط ، بل بوسط ؛ فلم يكن هذا مطرداً ، فنعدل إلى :

المعيار الثاني : عند العجز عن الأول ، ونقول :

إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن ، مع الشيء الذي شككت في أنه (لازم) له ، أو (ذاتي) فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء ، إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى ، أولاً ، كـ (الحيوان) و (الإنسان) .

فإنك إذا فهمت ما الإنسان ؟ وما الحيوان ؟ فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت .
أولا ، أنه حيوان .

فاعلم أنه (ذاتي) .

وإنك أمكنك أن تفهم ذات الشيء ، دون أن تفهم المعنى ، أو أمكنك الغفلة
عن المعنى بالتقدير ،

فاعلم أنه (غير ذاتي) .

ثم إن كان يرتفع وجوده .

إما سريعا ، كالقيام والعود للإنسان .

أو بطيئا ، ككونه شابا .

فاعلم أنه (عرضي) مفارق .

وإن كان لا يفارقه أصلا ، ك (كون الزوايا من المثلث ، مساوية لقائمتين) ،
فهو لازم ،

ورب لازم للشخص ، ك (أزرق العين) أو (أسود البشرة) في الزنجي ،

فهو لا يفارق في الوجود للإنسان الزنجي ، فهو بالإضافة إلى ذلك الشخص لا يبعد أن

يسمى (لازما) وإن كان لزومه بالاتفاق ، لا بالضرورة في الجنس ؛ إذ يمكن

وجود إنسان ليس كذلك .

ولو أمكنت حيلة ، في إزالة زرقة العين ؛ وسواد البشرة ، لبقى هذا الإنسان

إنسانا .

ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين ، لم يبق

المثلث ، وبطل وجوده .

فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق بين (اللازم الضروري) وبين (اللازم

الوجودي) .

القسمه الخامسة

للذاتى فى نفسه

وللعرض فى نفسه

لما كان الماتوم مخصوصاً باسم (الذاتى) فى اصطلاح النظر ، صار ما يقابله يسمى (عرضياً) مفارقاً كان ، أو لازماً . فيقال (عرضى لازم) و (عرضى منارق) .

فالعرضى : بهذا المعنى ، وهو الذى ليس بمقوم ، ينقسم بالإضافة إلى ما هو عرضى له :

إلى ما يعمه وغيره .

وإلى ما يختص به ، ولا يوجد لغيره ، فيسمى (خاصة) سواء كان لازماً ، أو لم يكن . وسواء كان ما نسب إليه نوعاً أخيراً أو لم يكن ، وسواء عم جميع ذلك الجنس ، أو وجد البعض ، كالمشئ والأكل ؛ فإنه بالإضافة إلى الحيوان (خاصة) ؛ إذ لا يوجد لغير الحيوان ، وإن كان لا يوجد كل وقت للحيوان . فإن أضفته إلى الإنسان ، كان (عرضاً عاماً) .

وكذلك (الصهيل) للفرس ، و (الضحك) للإنسان ، من الخواص .

فما ليس مخصوصاً بما نسب إليه ، بل وجد له ولغيره ، سمي (عرضاً عاماً) .

ولا تظن أنا نريد بالعرض ، ما نريد بالعرض ، الذى يقابل الجوهر ؛ فإن هذا العرض قد يكون جوهرًا كالأبيض للإنسان ؛ فإن معنى الأبيض هنا ، جوهر ذو بياض ،

ومدلول اللفظ (جوهر) لا كـ (البياض) فإنه عرض ، فلا تغفل عن هذه الدقيقه فتغلط .

فينقسم العرضى قسمه أخرى :

إلى ما يسمى أعراضاً ذاتية .

وإلى ما لا يسمى ذاتية .
 فإن الموجود يتحرك .
 والجسم يتحرك .
 والإنسان يتحرك .
 ولكننا نقول : الموجود ليس ^(١) يتحرك لكونه موجوداً ، بل لمعنى أخص منه ، وهو الجسمية .
 والإنسان لا تعتريه الحركة لأنه إنسان ، بل لمعنى أعم منه ، وهو كونه جسمًا .
 فإذا الحركة من الأعراض الذاتية للجسم ، أى تلحقه وتعتريه من حيث إنه جسم ، لا لمعنى أعم منه ، ولا أخص منه ، بل لذاته .
 والصحة والسقم ، يوصف بكل منهما الحيوان ، وهو من الأعراض الذاتية للحيوان ؛ إذ لا يلحقه :
 لمعنى أعم منه ؛ إذ لا يعتريه من حيث إنه موجود ، أو جسم .
 ولا لما هو أخص منه ؛ لأنه لا يعتريه من حيث إنه (فرس) أو (ثور) أو (إنسان) بل لما هو أعم منها ، وهو كونه (حيواناً) .
 وكذلك (الزوجية) و (الفردية) للعدد .
 فما يجرى هذا المجرى يسمى (أعراضاً ذاتية) .
 فلا ينبغي أن يلتبس عليك :
 الذاتى بالمعنى الأول ، وهو المقوم ،
 بالذاتى بالمعنى الثانى ، وهو غير مقوم .
 فهذه قسمة العرضى .

* * *

أما الذاتى المقوم .
 فينقسم إلى ما لا يوجد شئ أعم منه ، وهو داخل فى الماهية ، أى يمكن أن يذكر فى جواب ما هو ، ويسمى جسماً .

(١) أى ليس تحركه لكونه موجوداً .

وإلى ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه ويمكن أن يذكر في جواب ما هو
ويسمى (نوعاً) .

وإلى ما يذكر في جواب أى شىء هو ، ويسمى (فصلاً) .
فإذن انقسم الذاتى إلى :

الجنس	والنوع	والفصل
والعرضى إلى :		
الخاصة		والعرض العام

بالقسمة المذكورة .

فتكون الحملة خمسة :

فإذن الكليات بهذا الاعتبار خمسة ، ويسمى المنطقيون (الخمسة المفردة) .

والأقسام الثلاثة للذاتى فيها مواضع اشتباه ، فلنوردها في معرض الأسئلة .

فإن قال قائل : إذا كان الأعم من الذاتيات يسمى (جنساً) .

والأخص يسمى (نوعاً) .

فالذى هو بين الأخص والأعم كـ (الحيوان) الذى هو : بين (الجسم) — فإنه

أعم من الحيوان — وبين (الإنسان) — فإنه أخص من الحيوان — ما اسمه ؟

قلنا : هذا يسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، و (جنساً) بالإضافة إلى

ما تحته .

فإن قلت : (اسم النوع) للمتوسط ، وللنوع الأخير ، الذى هو الإنسان ،

بالتواطؤ ، أو باشتراك الاسم ؟

فاعلم : أنه بالاشتراك ، فإن (الإنسان) يسمى (نوعاً) بمعنى أنه لا يفبل

التقسيم بعد ذلك ، إلا بالشخص والعدد ، كزيد وعمر ، أو بالأحوال العرضية

كالطويل والقصير ، وغيره .

وأما (الحيوان) فتسميته (نوعاً) بمعنى آخر ، وهو أنه يوجد ذاتى أعم منه .

و (الإنسان) سمي نوعاً ، بمعنى أنه لا يوجد ذاتى أخص منه ، بل كل

ما أوردته مما هو أخص ، فهو عرضى لا ذاتى .

فهما معنيان متباينان .

فإن قال قائل : ف (الموجود) و (الشئ) أعم من (الجسم) و (الحيوان) فهل يسمونه (جنساً) .

قلنا : لا حجر في التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعاني ، والأولى في الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظار . وقد خصصوا اسم الجنس بمعنى داخل في الماهية ، يجوز أن يجاب به عن سؤال السائل عن الماهية ، فيذكر في جواب ما هو .

وإذا أشير إلى الشئ ، وقيل : ما هو ؟ لم يحسن أن يقال : إنه موجود ، أو شئ ، بل الوجود كالعرضي بالإضافة إلى الماهية المعقولة ؛ إذ يجوز أن تحصل ماهية الشئ في العقل ، مع الشك في أن تلك الماهية ، هل لها وجود في الأعيان ؟ أم لا ؟ فإن ماهية المثلث (إنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع) ويجوز أن تحصل في نفوسنا هذه الماهية ، ولا يكون للمثلث وجود ، ولو كان الوجود داخلاً في الماهية مقوماً لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث ، وحصول ماهيته في العقل مع عدمه ؛ فإن مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل .

فكما لا يتصور أن تحصل صورة الإنسان وحده في العقل ، إلا أن يكون كونه حيواناً حاضراً ، ولا ماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلاً حاضراً ، فكذلك لا ينبغي أن تحصل صورة الشئ وحده في العقل إلا أن يكون كونه موجوداً ، حاضراً في العقل ، إن كان الوجود مقوماً للذات ، كالحيوانية للإنسان ، والشكلية للمثلث ، وليس الأمر كذلك .

وعلى الجملة : وجود الشئ :

إما في الأعيان ، فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة .

وإما في الأذهان ، وهو مثال الوجود في الأعيان ، مطابق له ، وهو معنى العلم ؛ إذ لا معنى للعلم بالشئ ، إلا بثبوت صورة الشئ وحقيقته ، ومثاله في النفس ؛ كما تثبت صورة الشئ في المرآة ، مثلاً ، إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا أمثلة المحسوسات ، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات ^(١) ، فيستدعي حضور

(١) راجع تعريف الغزالي للعلم ص ٧٥ وتعليقنا عليه ، هامش ص ٧٥ وسوف تجد أن الغزالي هنا يؤيد نقدنا له ، على ما سبق له هناك بخصوص تعريف العلم والمعلوم .

جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى .

فإن قال قائل : فقد عرفت الفرق بين الجنس ، وبين ما هو عام عموم الجنس وليس بجنس ، فبماذا يعرف الفرق بين (الفصل) و (النوع) ؟

قلنا : الفصل ذاتي لا يذكر في جواب : ما هو ؟ بل يذكر في جواب : أي شيء هو ؟ فإنه يشار إلى الخمر مثلا ، فيقال : ما هو ؟ فيذكر في الجواب : شراب . فلا يحسن بعده أن يقال : ما هو ؟ بل أي شراب هو ؟ فيقال : مسكر . فالمسكر فصل ، أي يفصله عن غيره ، وهو الذي يسميه الفقهاء (احترازاً) . إلا أن الاحتراز قد يكون بـ (الذاتى) وقد يكون بـ (غير الذاتى) وقد ينحصر اسم (الفصل) عند الإطلاق بـ (الذاتى) .

فلو قيل : أي شيء هو ؟ وأجيب بأنه خمر يقذف بالزبد ، فربما انفصل به عن غيره ، وحصل به الاحتراز ، ولكن يكون ذلك فصلاً غير ذاتي . وأما (المسكر) ففصل ذاتي للشراب ، وكذلك (الناطق للحيوان) .

وعلى الجملة : (الجنس) و (الفصل) عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلاً ، كقولك : شراب مسكر ، وحيوان ناطق .

و (النوع) عبارة عنها إجمالاً ، كقولك : إنسان ، وفرس ، وجمل . سواء النوع الإضافي والحقيقي .

و (الفصل) عبارة عن شيء ذي حقيقة ، كقولك : ناطق ، وحساس ، ومسكر .

أي شيء ذو نطق ، وذو حس ، وذو إسكار . فكأن الشيء الذى ورد عليه الوصف بـ (ذو) وما بعدها ، لم يذكر بالفصول القائلة : ناطق ، وحساس ، ومسكر . .

وسياتى لهذا مزيد بيان فى كتاب (الحد) الموصل إلى تصور حقائق الأشياء ؛ إذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل .

القسم السادسة

في

أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهية

اعلم أن قول القائل في الشيء : ما هو ؟ طلب لماهية الشيء . ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب . والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء ، فينبغي أن يذكر الحجب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً ، وذلك بذكر حده .

فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه .

فإذا أشار إلى خمر وقال : ما هو ؟ فقولك : شراب ، ليس بجواب مطابق ؛ لأنك أخللت ببعض الذاتيات ، وأتيت بما هو الأعم ، بل ينبغي أن تذكر المسكر .

وإذا أشار إلى إنسان وقال : ما هو ؟ فنقول : إنه إنسان . فإن قال : ما هو الإنسان ؟ فجوابك أنه حيوان ناطق مائت ، وهو تمام حده .

والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره ، وما يخصه ؛ لأن الشيء هو باجتماع ذلك ، وبه تحصل ذاته .

فإذا ثبت هذا الأصل ، فالمدكور في جواب ما هو ؟ ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو بالخصوصية المطلقة ، وذلك بذكر الحد ؛ لتعريف ماهية

الشيء المذكور ، كما إذا قيل لك : ما الخمر ؟ فتقول : شراب مسكر معتصر من العنب . وهذا يختص بالخمر ويطابقه ، ويساويه ، فلا هو أعم منه ، ولا هو أنخص منه ، بل ينعكس كل واحد منهما على الآخر . وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة ، من الجنس ، والفصول .

وهكذا نسبة كل حد لشيء ، إلى اسمه .

الثاني : ما هو بالشركة المطلقة ، مثل ما إذا سئلت عن جماعة فيها : فرس ، وإنسان وثور . ما هي ؟ فعند ذلك لا يحسن إلا أن تقول : حيوان . فأما الأعم من ذلك ، وهو الجسم ، فليس تمام الماهية المشتركة بينها ، بل هو جزء الماهية ؛ فإن الجسم جزء من ماهية الحيوان ، إذ الحيوان هو (جسم ذو نفس حساس متحرك) هذا حده .

ولنأخذ الإنسان ، والفرس ، ونحوه ، أنخص دلالة مما يشمل الجملة ، وقد جعل الجملة كشيء واحد ، فأخص ماهية مشتركة لها ، الحيوان .

الثالث : ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً ؛ فإنك إذا سئلت عن جماعة هم : زيد ، وعمرو ، وخالد ، ما هم ؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور ، أنهم أناس ؛

وكذلك إذا سئل عن زيد وحده ، ما هو ؟ — لا أن يقال : من هو — ؟ كان الجواب الصحيح أنه إنسان ؛ لأن الذي يفضل في زيد على كونه إنساناً ، من كونه : طويلاً ، أبيض ، ابن فلان . أو كونه رجلاً ؟ أو امرأة ، أو صحيحاً أو سقيماً ، أو كاتباً ، أو عالماً ، أو جادلاً . كل ذلك أعراض ولوازم لحقته لأمر اقترنت به في أول خلقته ، أو طرأت عليه بعد نشوئه ، ولا يمتنع علينا أن نقدر أضدادها ، بل زوالها منه ، ويكون هو ذلك الإنسان بعينه .

وليس كذلك نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ، ولا نسبة الإنسانية إلى الحيوانية ؛ إذ لا يمكن أن يقال : قد اقترن به في رحم أمه سبب جعله إنساناً ، لو لم يكن لكان فرساً ، أو حيواناً آخر ، وهو ذلك الحيوان بعينه .

بل إن لم يكن إنساناً ، لم يكن أصلاً حيواناً ، لا ذاك بعينه ولا غيره ؛ فإذن الإنسان هو الذاتي الأخير ، وهو الذي يسمى نوعاً أخيراً .

فإن قال قائل : لم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال (حساس ومتحرك بالإرادة) بدل (الحيوان) وهو ذاتي مساو للحيوان .

قلنا : ذلك غير سديد على الشرط المطلوب ؟ لأن المفهوم من (الحساس والمتحرك) على سبيل المطابقة ، هو مجرد أنه شيء له قوة حس أو حركة . كما أن مفهوم الأبيض أنه شيء له بياض .

فأما ما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته ؟ فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ ،
إلا على سبيل الالتزام ، حتى لا يعلم من اللفظ ، بل من طريق عقلي يدل على أن
هذا لا يتصور إلا لجسم ذي نفس .

فإذا سئل عن جسم ما هو ؟ فقلت : أبيض . لم تكن مجيباً ، وإن كنا نعلم
من وجه آخر ، أن البياض لا يحل إلا جسماً ، ولكن نقول : دلالة الأبيض على
الجسم بطريقة الالتزام .

وقد قدمنا أن المعتبر في دلالة الألفاظ ، طريق المطابقة والتضمن ؛ ولذلك
لا يجوز الجواب عن الماهية بالخواص البعيدة ، وإن كانت تدل بطريقة الالتزام
فلا يحسن أن يقال — في جواب من يسأل عن ماهية الإنسان — : إنه (الضحاك)
وفي جواب من يسأل عن ماهية المثلث : إنه (المساوية زواياه لقائمتين) وإن كان
يدل بطريقة الالتزام .

فإن قال قائل : قد ادعيت أن الماهية مهما حضرت في العقل ، كان جميع
أجزائها حاضراً ، وليس كذلك ، فإننا — إذا علمنا (الحادث) فإنما نعلم شيئاً
واحداً ، مع أن أجزاء ذاته كثيرة ، إذ معناه (وجود بعد العدم) ففيه العلم
بـ (الوجود) و بـ (عدم ذلك الوجود) و بـ (كون العدم سابقاً ، وكون الوجود متأخراً)
وفيه العلم بـ (التقدم والتأخر) وفيه العلم بـ (الزمان) لا محالة .

فهذه المعلومات كلها لا بد من حضورها في الذهن حتى يتم أجزاء حد
(الحادث) .

والناظر في الحادث لا تخطر له هذه التفاصيل ، وهو عالم به .

فالجواب : أن جميع الذاتيات المقومة للماهية ، لا بد أن تدخل مع الماهية
في التصور ، ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة ، فكثير من المعلومات لا تخطر
بالبال مفصلة ، ولكنها إذا أخطرت تمثلت وعلم أنها كانت حاصلة : فإن العالم
بالحادث ؛ إن لم يكن عالماً بهذه الأجزاء ، وقدّر أنه لم يعلم إلا الحادث ثم قيل له :
هل علمت : وجوداً ، أو عدماً ، أو تقدماً ، أو تأخراً ؟ فلو قال : ما علمت ، كان
كاذباً فيه .

ومن عرف الإنسان ، فقليل له : هل عرفت : حيواناً ، أو جسماً ، أو حساساً ، أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق — وهو حد الجسم — ؟ فقال : ما عرفته ، كان كاذباً .

فنفهم من هذا ، أن هذه المعاني معلومة حاضرة في الذهن ، إلا أنها لا تفصل إلا إذا أخطرت مفصلة . وإذا فصلت علم أن المعاني كانت معلومة من قبل .

فافهم هذا فإنه دقيق في نفسه . فقد نبهنا على مثارين للشبهة في هذه الفسحة بصيغة السؤال والجواب .

تكملة لهذه الجملة

برسوم المفردات الخمس وترتيبها

أما الرسوم الجارية مجرى الحدود :

فالجنس : يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب : ما هو ؟

والفصل : يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب : أى شيء هو في جوهره ؟

والنوع : بأحد المعنيين : يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب : ما هو ؟

وبالمعنى الثانى : يرسم بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً .

والخاصة : ترسم بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط ، حملاً غير ذاتي .

والعرض العام : يرسم بأنه كلى يطلق على حقائق مختلفة .
 ثم اعلم أن هذه الذاتيات ، التى هى أجناس وأنواع .
 تترتب متصاعدة إلى أن تنتهى إلى جنس الأجناس ، وهو الجنس العالى الذى
 ليس فوقه جنس .
 وتترتب متنازلة حتى تنحط إلى النوع الأخير الذى إن نزلت منه ، انتهت إلى
 الأشخاص والأعراض .
 ولا بد من انتهاء الجنس العالى فى التنازل إلى نوع أخير ؛ إذ ليس يخرج عن
 النهاية .

ولا بد من ارتفاع النوع الأخير فى التصاعد إلى جنس عال لا يمكن مجاوزته
 إلا بذكر العواض واللوازم .
 فأما الذاتيات فتنتهى لا محالة :
 والأنواع الأخيرة كثيرة .
 والأجناس العالية ، التى هى أعلى الأجناس ، زعم المنطقيون أنها عشرة .
 واحد جوهر .

وتسعة أعراض ، وهى : الكم ، والكيف ، والمضاف ، والأين ، ومتى ،
 والوضع ، وله ، وأن يفعل ، وأن ينفعل .

فالجوهر : مثل قولنا : إنسان ، وحيوان ، وجسم .

والكم : مثل قولنا : ذو ذراع ، وذو ثلاث أذرع .

والكيف : مثل قولنا : أبيض ، وأسود .

والمضاف : مثل قولنا : ضعف ، ونصف ، وابن ، وأب .

والأين : مثل قولنا : فى السوق ، وفى الدار .

ومتى : مثل قولنا : فى زمان كذا ، ووقت كذا .

والوضع : مثل قولنا : متكئ ، وجالس .

وأن يفعل : مثل قولنا : يحرق ، ويقطع .

وأن ينفعل : مثل قولنا : يحترق ، وينقطع .

وله : مثل قولنا : متعل ، ومتطلس ، ومتسلح .

وقد تجمع هذه العشرة في شخص واحد ، في سياق كلام واحد ، كما تقول :
 إن الفقيه الفلاني الطويل ، الأسمر ، ابن فلان ، الجالس في بيته ، في سنة كذا ،
 يعلم ، ويتعلم ، وهو متطلس .
 فهذه أجناس الموجودات .

والألفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس ، أعني ثبوت صورها في النفس
 وهي العلم بها ، فلا معلوم إلا وهو داخل في هذه الأقسام .
 ولا لفظ إلا وهو على شيء من هذه الأقسام .
 فأما الأعم من جميعها ، فهو الموجود . وقد ذكرنا أنه ليس جنساً .
 وينقسم بالقسمة الأولى .
 إلى الجوهر .
 والعرض .

والعرض ينقسم إلى هذه الأقسام التسعة ، فيكون المجموع عشرة ، وهذا مزيد
 تفصيل وتحقيق ، سيساق إليك في كتاب (أقسام الوجود وأحكامه) فإنه بحث
 عن انقسام الموجودات . والله أعلم .

الفن الثاني

في تركيب المعاني المفردة

اعلم أن المعاني إذا ركبت حصل منها أصناف ، كـ (الاستفهام)
و (الالتباس) و (التمني) و (الترجي) و (التعجب) و (الخبر) .
وغرضنا من جملة ذلك ، الصنف الأخير ، وهو الخبر ؛ لأن مطلبنا البراهين
المرشدة إلى العلوم ، وهي نوع من القياس المركب من المقدمات ، التي كل مقدمة
منها ، خبر واحد ، يسمى قضية .
والخبر هو الذي يقال لقائله : إنه صادق أو كاذب فيه ، بالذات لا بالعرض ،
وبه يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام ؛ إذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له :
لا تكذب ؛ فإنه يعرض به إلى التباس الأمر عليه .
وكذلك من يقول : يا زيد . ويريد غيره ؛ لأنه يعتقد أن زيدا في الدار ؛
فإذا قيل له : لا تكذب ، لم يكن ذلك تكديبا في النداء ، بل في خبر اندرج
تحت النداء ضمنا .
فإذن نظرنا في هذا الفن في القضية ، وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها .

القسمة الأولى

إن القضية باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزأين مفردين :
أحدهما : خبر .
والآخر : مخبر عنه .

كقولك : زيد قائم ، فإن (زيداً) مخبر عنه ، و (القائم) خبر .
وكقولك : العالم حادث ، ف (العالم) مخبر عنه ، و (الحادث) خبر .
وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية (الخبر) محمولاً ، و (المخبر عنه) موضوعاً .
فلننزل على اصطلاحهم ، فلا مشاحة في الألفاظ .

ثم إذا قلنا : الشكل محمول على المثلث ، فإن كل مثلث شكل ؛ فلسنا
نعنى به أن حقيقة المثلث ، حقيقة الشكل ، ولكن معناه : أن الشيء الذى يقال
له : مثلث ، فهو بعينه يقال له : شكل .

سواء كان حقيقة ذلك الشيء ، كونه مثلاً ، أو كونه شكلاً ، أو كونه أمراً
ثالثاً ، فإننا إذا أشرنا إلى إنسان ، وقلنا : هذا الأبيض طويل ، فحقيقة المشار
إليه كونه إنساناً ، لا هذا الموضوع . وهو (الأبيض) ، ولا هذا المحمول وهو
(الطويل) .

وإذا قلنا : هذا الإنسان أبيض ، فالموضوع هو الحقيقة ، فإذا
لنا نعى
بالمحمول ، إلا القدر الذى ذكرناه ، من غير اشتراط .
فلنفهم حقيقته .

فهذا أقل ما تنقسم إليه القضية الحملية .
والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف :

الأول : الحملى ، وهو الذى حكم فيه ، بأن معنى محمول على معنى ، أو
ليس بمحمول عليه ، كقولنا : العالم حادث ، العالم ليس بحادث .

ف (العالم) موضوع ، و (الحادث) محمول ، يسلب مرة ، ويثبت أخرى .
وقولنا (ليس) هو حرف سلب ، إذا زيد على مجرد ذكر ذات الموضوع
والمحمول ، صار المحمول مسلوباً عن الموضوع .

الصنف الثانى : ما يسمى شرطياً متصلاً ، كقولنا : إن كان العالم حادثاً ،
فله محدث . سمي شرطياً ؛ لأنه شر وجود المقدم لوجود التالى ، بكلمة الشرط ،
وهو (إن) و (إذا) وما يقوم مقامهما .
فقولنا (إن كان العالم حادثاً) يسمى مقديماً .

وقولنا (فله محدث) يسمى تالياً وهو الذى قرن به حرف الجزاء الموازى للشرط .
والتالى يجرى مجرى المحمول ، ولكن يفارقه من وجهه ، وهو أن المحمول ربما
يرجع فى الحقيقة إلى نفس الموضوع ، ولا يكون شيئاً مفارقاً له ، ولا متصلاً به على
سبيل اللزوم والتبعية .

كقولنا : الإنسان حيوان .

والحيوان محمول ، وليس مفارقاً ، ولا ملازماً تابعاً .

وأما قولنا (فله محدث) فهو شىء آخر ، لزم اتصاله وإقرانه بوصف الحدوث ،
لا أنه يرجع إلى نفس (العالم) .

والشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد حذف (حرفى الجزاء والشرط) منها ،
إلى حمليتين ، ثم ترجع كل حمليّة إلى محمول مفرد ، وموضوع مفرد .
فالشرطية أكثر تركيباً لا محالة ؛ إذ لا تنحل فى أول الأمر إلى البسائط ،
بل تنحل إلى الحملات أولاً ، ثم إلى البسائط ثانياً .

الصنف الثالث : ما يسمى شرطياً منفصلاً ، كقولنا : (العالم إما حادث ،
وإما قديم) فهما قضيتان حمليتان جمعتا ، وجعلت إحداهما لازمة الانفصال
للأخرى .

وكانت فيما قبل ، الشرطى المتصل ، لازمة الاتصال ، ولأجله سمي منفصلاً .
والمتكلمون يسمون هذا (سبراً وتقسيماً) .

ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً فى جزأين ، كما ذكرنا^(١) . وقد يكون فى ثلاثة
أو أكثر .

كقولنا : هذا العدد ، إما مثل هذا العدد ، أو أقل ، أو أكثر .
فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور .

وربما تكثر الأجزاء ، بحيث لا يكون داخلاً فى الحصر ، كقولنا هذا : إما
أسود ، أو أبيض .

وفلان إما بمكة ، أو ببغداد .

(١) أى فى المثال السابق (العالم إما حادث وإما قديم) .

ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما يمنع الجمع والخلو جميعاً ، كقولنا : العالم إما حادث أو قديم ؛ فإنه يمتنع اجتماع القدم والحادث ، والخلو من أحدهما .

أى لا يجوز كلاهما ، ويجب أحدهما لا محالة .

والثانى : ما يمنع الجمع دون الخلو ، كما إذا قال قائل : هذا حيوان وشجر ،

فتقول هو :

إما حيوان ، وإما شجر : أى لا يجتمعان . جميعاً ، وإن جاز أن يخلو عنهما بأن يكون حماداً مثلاً .

والثالث : ما يمنع الخلو ، ولا يمنع الجمع ، كما إذا أخذت بدل أحد

الجزأين ، لازمه ، لا نفسه ، بأن قلت مثلاً :

إما أن يكون زيد فى البحر ، وإما أن لا يغرق .

فإن هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع ؛ إذ يجوز أن يكون فى البحر ولا يغرق .

ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين .

وسببه : أنك إذا أخذت نفي الغرق ، الذى هو لازم كونه فى البر ، وهو أعم

منه ؛ فإن الذى فى البحر أيضاً قد لا يغرق ،

وكان أصل التقسيم يقتضى أن يقال :

إما أن يكون فى البحر ، وإما أن يكون فى البر .

فكان يمتنع به الجمع والخلو جميعاً ، ولكن عدم الغرق لازم لكونه فى البر ،

ثم ليس مساوياً ، بل هو أعم ، فلم يبعد أن يتناول كونه فى البحر ، فيؤدى إلى الاجتماع .

فهذه أمور متشابهة ، لا بد من تحقيق الفرق بينها ، فلا معنى لنظر العقل

إلا أدرك انقسام الأمور المتشابهة فى الظاهر ، ودرك اجتماع الأمور المفترقة فى الظاهر ؛

فإن الأشياء تختلف فى أمور ، وتشارك فى أمور ، وإنما شأن العقل أن يميز بين

ما يشترك فيه ، وما يفترق فيه ، وذلك بهذه التقسيمات التى نحن فى سياقها .

فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أجزائها ، فى الحل والتركيب ؛ إلى أصنافها

من الحمل والاتصال والانفصال .

القسم الثانية

لل قضية

باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات

اعلم أن كل قضية من هذه الأصناف الثلاثة تنقسم إلى :
سالبة وموجبة

ونعني بهما :

النافية والمثبتة

فالإيجاب الحملي مثل قولنا : الإنسان حيوان .

ومعناه : أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً ، سواء كان موجوداً ، أو لم يكن موجوداً ، يجب أن نفرضه حيواناً ، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة وقت وحال ، بل على ما يعم المؤقت ومقابلته ، والمقيد ، ومقابلته .

بل قولنا : (إنه حيوان في كل حال ، أو حيوان في بعض الأحوال) كلامان متصلان بزيادتين على مطلق قولنا : (إنه حيوان) .

هذا ما اللفظ صريح فيه ، وإن كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم ، العموم بحكم العادة ، لا سيما إذا انضمت إليه قرينة حال الموضوع .

وأما السلب الحملي : فهو مثل قولنا : الإنسان ليس بحيوان .

وأما الإيجاب المتصل : فهو مثل قولنا : إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .

والسلب ، ما يسلب هذا اللزوم والاتصال ، كقولنا : ليس إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .

والإيجاب المنفصل : مثل قولنا : هذا العدد إما مساوٍ لذلك العدد ، أو

مفاوت له .

والسلب ما يسلب هذا الانفصال ، وهو قولنا : ليس هذا العدد ، إما مساوياً

لذلك العدد ، أو متفاوتاً له .

ومقصود هذا التقسيم منع الخلو .

فالسلب له هو الذى يسلب منع الخلو ويشير إلى إمكانه .

فإن قال قائل : قولنا : (زيد غير بصير) سالبة ، أو موجبة ؟

فإن كانت موجبة ، فما الفرق بينه ، وبين قولنا : (زيد ليس بصيراً) ؟

وإن كانت سالبة ، فما الفرق بينه وبين قولنا : (زيد أعمى) ؟ وهى موجبة ،

ولا معنى لقولنا : (غير بصير) إلا معنى هذا الإيجاب .

ولذلك لا يتبين فى الفارسية فرق .

بين قولنا : (زيد كوراست) .

وبين قولنا (زيد نا بيناست) .

وكذا قولنا : (زيد نادانست) .

إذ المفهوم منه أنه جاهل ، والصيغة صيغة النفي .

قلنا : هنا موضع مزلة قدم ، والاعتناء ببيانه واجب ؛ فإن من لا يميز بين

السالب والموجب ، كثر غلطه فى البراهين ؛ فإننا سنبين أن القياس لا ينتظم من

مقدمتين سالتين ، بل لا بد أن تكون إحداها موجبة حتى ينتج .

ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب ، ومعناها معنى الإيجاب ، فلا بد من

تحقيقها :

فنعول : قولنا : (زيد غير بصير) قضية موجبة ، كترجمته بالفارسية ،

وكأن (الغير) مع (البصير) جعلاً شيئاً واحداً ، وعبر به عن الأعمى ، ف (الغير

بصير) بجملته ، معنى واحد ، يوجب مرة ، فيقال (زيد غير بصير) ويسلب

أخرى فيقال (زيد ليس غير بصير) .

ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر ، وهو (المعدولة) أو (غير

المحصلة) وكأنها عدل بها عن قانونها ، فأبرزت فى صيغة سلب ، وهى إيجاب .

وتصيير (حرف السلب) مع (المسلوب) ككلمة واحدة كثير فى الفارسية .

مثل (نادان ، ونايينا ، وناتوان) بدلا عن (الأعمى) و (الجاهل) و (العاجز) .

وأما كونها موجبة فى الفارسية أنها تردف بصيغة الإثبات ، فيقال (فلان

ناييناست) .

وإذا سلبت قيل : (بينانيست) فيكون الحكم بصيغة السلب .
وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى في اللغة تقتضى ثلاثة ألفاظ في كل قضية :

واحد للموضوع .

وواحد للمحمول .

وواحد لربط المحمول بالموضوع .

كما في الفارسية .

لكن في اللغة العربية اقتصر كثيراً على لفظين ، فقيل مثلاً (زيد بصير)
والأصل أن يقال :

(زيد هو بصير) بزيادة حرف الرابطة .

فإذا قدم حرف الرابطة على (غير) فقيل (زيد هو غير بصير) صار .

(زيد) من جانب موضوعاً .

و (غير بصير) من جانب آخر محمولاً .

ولفظ (هو) متخللاً بينهما ، رابطاً لأحدهما بالآخر ، فيكون إيجاباً .

فإن أردت السلب قلت (زيد ليس هو بصيراً) فيكون (البصير) هو المحمول

و (ليس) هو حرف سلب ، والرابطة^(١) بين السلب والمحمول .

وكذلك تقول : (زيد ليس هو غير بصير) فتكون الرابطة قبل أجزاء

المحمول ، متصلة به .

فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة .

فإن قيل : فقولنا : (غير بصير) وقولنا (أعمى) متساويان ، أو أحدهما أعم

من الآخر ؟

قلنا : هذا يختلف باللغات . وربما يظن أن قولنا (غير بصير) أعم ، حتى

(١) لعل أصل العبارة هكذا (و « ليس » حرف السلب . و « هو » رابطة بين الموضوع والمحمول

تساط عليها السلب بـ « ليس » فقطع ما وصلته) .

يصح أن يوصف به الجماد ، وأما (الأعمى) فلا يمكن أن يوصف به إلا من يمكن أن يكون له البصر .

وبيان ذلك محال^(١) على اللغة ، فلا يخلط بالفن الذي نحن بصدده .
ولإنما غرضنا تمييز السلب عن الإيجاب ؛ فإن الإيجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود ، أو وهم .
وأما النفي فيصبح عن غير الثابت ، سواء كان كونه غير ثابت ، واجباً ، أو غير واجب .

القسم الثالث

للقضية

باعتبار عموم موضوعها أو خصوصه

اعلم أن موضوع القضايا :
إما شخصي : فتكون شخصية ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب .
وإما كلي : فتكون كلية .
والكلية : إما مهملة : كقولنا : الإنسان في خسر ، الإنسان ليس في خسر .

وسميناهم مهملة ؛ لأنه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع ، أو لبعضه .
وإما محصورة : وهي التي بين فيها :

أن الحكم لكله ، كقولنا : كل إنسان حيوان .
أو ذكر أنه لبعضه : كقولنا : بعض الحيوان إنسان .
فإذن القضية بهذا الاعتبار أربعة :

شخصية	ومهملة .
ومحصورة كلية	ومحصورة جزئية .

(١) أى محمول على اللغة .

والقضية تنقسم إلى هذه الأقسام :

- سالبة كانت أو موجبة .
- شرطية كانت أو حملية .
- متصلة كانت الشرطية أو منفصلة .
- و (اللفظ الحاصر) يسمى أسوراً ، كقولنا في الموجبة الكلية :
- كل إنسان حيوان .
- وقولنا في الموجبة الجزئية :
- بعض الحيوان إنسان .
- وكقولنا في السالبة الكلية :
- لا واحد من الناس بحجر .
- وكقولنا في السالبة الجزئية :
- ليس بعض الناس كاتباً .
- أو ليس كل إنسان كاتباً .
- فإن فحواهما واحد .

فإن قلت : ف (الألف واللام) إذا كانتا للاستغراق ، فقول القائل (الإنسان في خسر) كلية ، فكيف سميناها مهملة ؟^١

فاعلم : أنه إن ثبت ذلك في لغة العرب ، وجب طلب المهمل من لغة أخرى ، وإن لم يثبت فهو مهمل : إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء .

وتكون قوة المهمل قوة الجزئي ؛ لأنه بالضرورة يشتمل عليه .

وأما العموم فشكوك فيه ؛ وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً أن لا يصدق كلياً .

فليحذر عن المهملات في الأقيسة ، إذا كان المطلوب منها نتيجة كلية .

كما يقول : الفقيه مثلاً :

المكيل ربوى .

والحصص مكيل .

فكان ربوياً .

فيقال : قولك (المكييل) مهمل .
 فإن أردت الكل فنوع .
 وإن أردت به الجزء ، فينتج أن بعض المكييل ربوى .
فإذا قلت : بعض المكييل ربوى .
 والحصص مكييل .
 فكان ربوياً .
 لم يلزمه النتيجة ؛ إذ يحتمل أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوى ٥
فإن قلت : فكيف يكون الحصر والإهمال في الشرطيات ؟
 فافهم : أنك مهما قلت :
 كلما كان الشيء حادثاً ، فله محدث .
 أو قلت :
 دائماً إما أن يكون الشيء حادثاً ، أو قديماً .
 فقد حصرت الحصر الكلي الموجب .
وإذا قلت : ليس ألبتة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة .
 وليس ألبتة إذا كان البيع صحيحاً ، فهو لازم .
 فقد سلبت الاتصال وحصرت .
 وسائر نظائر هذا يمكنك قياسها عليه .

القسم الرابع للقضية

باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع
 بالوجوب ، أو الجواز ، أو الامتناع

اعلم أن المحمول في القضية لا يخلو :
 إما أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضرورى الوجود في نفس الأمر ، كقولك :

الإنسان حيوان .

فإن الحيوان محمول على الإنسان ، ونسبته إليه نسبة الضرورى الوجود .

وإما أن تكون نسبته إليه نسبة الضرورى العدم ، كقولنا :

الإنسان حجر . فإن الحجرية محمولة ، ونسبتها إلى الإنسان نسبة الضرورى العدم .

وإما أن لا يكون ضرورياً ، لا وجوده ، ولا عدمه ، كقولنا :

الإنسان كاتب .

الإنسان ليس بكاتب .

ولنسم هذه النسبة (مادة الحمل) .

فالمادة ثلاثة :

الوجوب والإمكان والامتناع

والقضية بهذا الاعتبار :

إما مطلقة

وإما مقيدة .

والمقيدة : ما نص فيها بأن المحمول للموضوع ضرورى ، أو ممكن ، أو موجود

على الدوام لا بالضرورة .

والمطلق : ما لم يتعرض فيه إلى شىء من ذلك ؛ فإن هذه الأمور زائدة على

ما يقتضيه مجرد الحمل .

والقضية الضرورية : تنقسم :

إلى ما لا شرط فيه ؛ كقولنا : الله حى ؛ فإنه لم يزل ، ولا يزال كذلك .

وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع ، كقولنا : الإنسان حى ؛ فإنه ما دام

موجوداً فهو كذلك ، فوجود الموضوع مشروط فيه .

ولا يفارق هذا المشروط الضرورى الأول فى جهة الضرورة ، وإنما يفارق فى

دوام الموضوع لذاته ، أزلاً ، وأبداً ، ووجوب وجوده لنفس حقيقته .

ولنسم هذا بالضرورى المطلق .

فأما الضرورى المشروط ؛ فثلاثة :

الأول : ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ، ومثاله ما تقدم .

الثاني : ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه ، كقولنا :
كل متحرك متغير .

فإنه متغير ما دام متحركاً ، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب .
والفرق بين هذا وبين قولنا :
الإنسان حي .

أن الشرط في الحي ذات الإنسان .

والشرط ههنا ليس هو ذات المتحرك فقط ، بل ذات المتحرك بصفة تلحق
الذات وهو كونه متحركاً .

فإن المتحرك له ذات وجوهر ، من كونه فرساً ، أو سماء ، أو ما شئت أن
تسميه .

ويلحقه أنه متحرك .

وذاك الذات ، هو غير المتحرك ، وليس الإنسان كذلك .

الثالث : ما يشترط فيه وقت مخصوص :

إما معين
فإن قولنا :

القمر بالضرورة منخسف .

مقيد بوقت معين ، وهو وقت وقوعه في ظل الأرض ، محجوباً بذلك عن
ضوء الشمس .

وقولنا : الإنسان بالضرورة متنفس .

فمعناه : أنه في بعض الأوقات ، وذلك البعض غير متعين .

فإن قال قائل : وهل يتصور (دائم) غير (ضروري) ؟

قلنا : نعم .

أما في الأشخاص : فظاهر ، كالزنجي ؛ فإنك قد تقول :

إنه أسود البشرة ، ما دام موجود البشرة .

وليس السواد لبشرته ضرورياً ، ولكنه قد اتفق وجوده لها ، على الدوام .

ولنسم هذه القضية وجودية .

وأما في الكليات : فكقولنا :

كل كوكب إما شارق ، أو غارب .

فإنه في كل ساعة كذلك .
وليس ذلك ضرورياً في وجود ذاته ؛ إذ ليس كالحیوان للإنسان .
فافهم .

القسمه الخامسة

للقضية

باعتبار نقيضها

اعلم أن فهم النقيض في القضية تمس إليه الحاجة في النظر .
فربما لا يدل البرهان على شيء ، ولكن يدل على إبطال نقيضه ، فيكون كأنه
قد دل عليه .

وربما يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالة ما لم يرد إلى
نقيضه ، فإذا لم يكن النقيض معلوماً ، لم تحصل هذه الفوائد .
وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة ، وليس كذلك ؛ فإن التساهل فيه مثار الغلط
في أكثر النظريات .

والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب ، على وجه يقتضي
لذاته أن تكون إحداهما صادقة ، والأخرى كاذبة .

فإننا إذا قلنا :

العالم حادث .

وكان صادقاً ، كان قولنا :

العالم ليس بحادث .

كاذباً . وكذا قولنا :

قديم ، إذا عينا بالقديم نفي الحادث .

فهما دللنا على أحدهما ، فقد دللنا على الآخر ، ومهما قلنا أحدهما ، فكأننا

قد قلنا الآخر .

فهما متلازمان على هذا الوجه .

ولكن للتناقض شروط ثمانية ، فإذا لم تراع الشروط ، لم يحصل التناقض :

الأول : أن تكون إحدى القضيتين سالبة ، والأخرى موجبة ، كقولنا :

العالم حادث .
العالم ليس بحادث .

فإننا إذا قلنا :

العالم حادث . العالم حادث .

فلا يتناقضان .

الثاني : أن يكون موضوع المقدمتين واحداً ، فإذا تعدد لم يتناقضا ، كقولنا :

العالم حادث . والبارى ليس بحادث .

فإنهما لا يتناقضان .

ولنما يشكل هذا في لفظ مشترك ؛ فإننا نقول :

العين أصفر . العين ليس بأصفر .

ونريد بأحدهما (الدينار) وبالأخر (العضو الباصر) .

ونقول في الفقه :

الصغيرة مولى عليها في بضعها . الصغيرة ليس مولى عليها في بضعها .

ونريد بإحدهما (الثيب) وبالأخرى (البكر) على منهاج إرادة (الخاص)

ب (العام) ويكون الموضوع متعدداً ، فلا يحصل التناقض .

الثالث : أن يكون المحمول واحداً ؛ فإن قولنا :

الإنسان مخلوق . الإنسان ليس بحجر .

لا يتناقضان .

ويشكل ذلك في المحمول المشترك ، كقولنا :

المكره على القتل مختار . والمكره على القتل ليس بمختار ، ولكنه مضطر .

ولا يتناقضان ؛ فإن المختار يطلق على معنيين مختلفين ، فهو مشترك :

فقد يراد به القادر على الترك .

وقد يراد به الذى يقدم على الشئ لشهوته وانبعاث داعية من ذاته .

ومهما كان اللفظ مشتركاً ، كان (الموضوع) أو (المحمول) أكثر من واحد

في الحقيقة ، وفي الظاهر يظن أنه واحد . والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ .

الرابع : أن لا يكون (المحمول) في جزأين مختلفين من الموضوع ، كقولنا :

النوبى أبيض . النوبى ليس بأبيض .

أى هو أبيض الأسنان . وليس بأبيض البشرة .

وفي الفقه نقول :

السارق مقطوع . السارق ليس بمقطوع .

أى مقطوع اليد ، ليس بمقطوع الرجل والأنف .

الخامس : أن لا يختلف ما إليه الإضافة ، في المضافات ، كقولنا :

الأربعة نصف . الأربعة ليست نصفاً .

أى هى نصف الثمانية ، وليست نصف العشرة ، فلا تناقض .

وكذلك قولنا :

زيد أب . زيد ليس بأب .

أى أب لعمر . وليس بأب لخالد .

وفي الفقه نقول :

المرأة مولى عليها . المرأة ليس مولى عليها .

أى مولى عليها فى البضع ، لا فى المال .

وقد يضاف إلى البضع كلاهما ، ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول ،

فإن أبا حنيفة يقول :

مولى عليها ؛ إذ يتولى نكاحها ، شرعاً ، استحباباً أو إيجاباً .

وليس مولى عليها ، أى تستقل بنفسها ، ولا تجبر على العقد .

وهذه المعانى يجب مراعاتها ، لا للتقيض فقط ، ولكن لجميع أنواع القياس

أيضاً .

وعلى ذلك فقول بعض فقهاء الشافعية :

المرأة مولى عليها ، فلا تلى أمر نفسها .

نتيجة غير لازمة .

فإن أبا حنيفة يقول :

قولكم : إنها مولى عليها .
 إن أردتم به أنها لا تلى أمر نفسها ، أو الولى يجبرها .
 فهذا عين المطلوب فى محل النزاع ، فجعله مقدمة فى القياس مصادرة .
 وإن أريد به أن الوالى يتولى عقدها استحباباً ، أو إيجاباً ، فلا يلزم من هذا ،
 أن لا ينعقد عقدها ، إذا تعاطته على خلاف الاستحباب .
السادس : أن لا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين ،
 كقولنا :

الماء فى الكوز مروي ومطهر . وليس بمروي ولا مطهر .
 ونريد أنه مروي بالقوة ، وليس بمروي بالفعل .
 واختلاف جهة الحمل ، لم يتناقض الحكمان .
 ومن ذلك قوله تعالى : (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) .
 وهو نى للرمى ، وإثبات له . ولكن ليست جهة النى ، جهة الإثبات ، فلم
 يتناقضا .

وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً فى الفقهيات .
السابع : أن لا يكون فى زمانين مختلفين ، كقولنا :
 الصبى له أسنان . ونعنى به بعد الفطام .
 والصبى لا أسنان له . ونعنى به فى أول الأمر .
 ونقول فى الفقه :
 الخمر كانت حراماً . ونعنى به فى الأعصار السابقة .
 وكانت حلالاً . ونعنى به قبل نزول التحريم .
 وبالحملة : ينبغى أن لا تخالف إحدى القضيتين ، الأخرى ، إلا فى
 الكيف فقط ، فتسلب إحداهما ، ما أوجبه الأخرى .
 على الوجه الذى أوجبه .
 وعن الموضوع الذى وضعته بعينه .
 على ذلك النحو .
 وفى ذلك الوقت .

وبتلك الجهة .

فإذ ذاك يقتسمان الصدق والكذب .

فإن تخلف شرط ، جازأن يشتركا في الصدق ، أو في الكذب .

الثامن : وهذا في القضية التي موضوعها كلى — على الخصوص — فإنه يزيد في التي موضوعها كلى أن تختلف القضيتان بالجزئية والكلية ، مع الاختلاف في السلب والإيجاب ، حتى يلزم التناقض لا محالة ، وإلا أمكن أن يصدقا جميعاً ، كالجزئيتين في مادة الإمكان ، مثل قولنا :

بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب .

وربما كذبتا جميعاً ، كالكليتين في مادة الإمكان ، كقولنا :

كل إنسان كاتب . وليس واحد من الناس كاتباً .

فالتناقض إنما يتم في المحصورات بعد الشروط التي ذكرناها ؛ إن كانت :
إحدى القضيتين كلية .

والأخرى جزئية .

ليكون تناقضها ضرورياً .

ولنتحن المواد كلها ، ولنضع الموجبة أولاً كلية ، فنقول :

كل إنسان حيوان . ليس بعض الناس بحيوان .

كل إنسان كاتب . ليس بعض الناس بكاتب .

كل إنسان حجر . ليس بعض الناس بحجر .

ف نجد لا محالة إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة .

ولنتحن السالبة الكلية ، فنقول :

ليس واحد من الناس حيواناً . بعض الناس حيوان .

ليس واحد من الناس بحجر . بعض الناس بحجر .

ليس واحد من الناس بكاتب . بعض الناس كاتب .

فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد .

فإن قيل : فالكليتان في مادة الوجوب والامتناع أيضاً يقتسمان الصدق

والكذب .

قلنا : نعم ولكن لا يعرف ذلك إلا بعد معرفة نسبة المحمول إلى الموضوع ؛
إنه ضرورى أم لا .

وإذا راعيت الشروط الذى ذكرناها ، علمت التناقض قطعاً ، وإن لم تعرف
تلك النسبة فإنه ، كيفما كان الأمر ، يلزم التناقض .

القسمه السادسة

للقضية

باعتبار عكسها

اعلم أنا نغنى بالعكس أن يجعل (المحمول) من القضية (موضوعاً)
و (الموضوع) (محمولاً) مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق بحاله .
فإن لم يبق الصدق سمي انقلاباً ، لا انعكاساً .

والقضايا فى عنصرها أربعة :

الأولى : السالبة الكلية ، وتنعكس مثل نفسها بالضرورة ، فإنك تقول :

لا إنسان واحد ، طائر .

ويلزم أنه :

لا طائر واحد ، إنسان .

وتقول :

لا طاعة واحدة ، معصية .

فيلزم أنه :

لا معصية واحدة ، طاعة .

ولزوم هذا ظاهر ، ولكن تحريره أنه :

إن لم يلزم أنه :

لا طائر واحد ، إنسان ؛ فإنما لا يلزم لأنه يمكن أن يكون بعض الطائر

إنساناً :

فإن أمكن ذلك ، بطل قولنا :

لا إنسان واحد ، طائر .

لأن ذلك الطائر يكون إنساناً .

فيكون ذلك الإنسان طائراً .

فيرتفع الصديق من قولنا :

لا إنسان واحد ، طائر .

وقد وضعها صادقة .

والثانية : الموجبة الكلية .

وتنعكس موجبة جزئية ، فقولنا :

كل إنسان حيوان .

ينعكس إلى أن :

بعض الحيوان إنسان .

ولا ينعكس كلياً ؛ لأن المحمول وهو الحيوان يمكن أن يكون أعم من الموضوع ،
فيفضل طرف منه عن الموضوع الذي هو الإنسان في مثالنا ، فلا يمكن أن يقال :
كل حيوان إنسان .

إذ من الحيوانات غير الإنسان ، كالفرس ونحوه من سائر الأنواع الأخرى .

والثالثة : السالبة الجزئية .

وهي لا تنعكس أصلاً ؛ فإذا نقول :

حيوان ما ليس بإنسان .

فهو صادق ، وعكسه .

إنسان ما ليس بحيوان .

غير صادق ،

ولا قولنا :

كل إنسان ليس بحيوان .

يصح أن يكون عكساً لهذه ؛ فلا تنعكس لا إلى كلية ، ولا إلى جزئية .

والرابعة : الموجبة الجزئية .

وتنعكس مثل نفسها ، أعنى موجبة جزئية ، فقولنا :

بعض الناس كاتب .

يلزم منه أن :

بعض الكاتب إنسان .

فإن قلت : إنه يلزم منه أن :

كل كاتب إنسان .

فاعلم : أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي ، من حيث إنه إيجاب جزئي ،

بل من حيث عرفت من خارج أنه :

لا كاتب سوى الإنسان .

ولإفهم الموجبة الجزئية ، ما لا يصدق انعكاسه كلياً ؛ إذ تقول :

بعض الإنسان أبيض .

ولا يمكنك أن تقول :

كل أبيض إنسان .

بل اللازم :

بعض الأبيض إنسان .

ولأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك ، عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة ؛

إلى المبهمات . وأعلموها بالحروف المعجمة ، وجعلوا المحمول معرفة بـ (الباء)

والموضوع بـ (الألف) وقالوا :

كل (أ) (ب) .

أي هما شيئان مبهمان مختلفان سميتهما بهذين الاسمين ، فيلزم منه :

بعض (ب) (أ) .

فقولنا :

لا شيء من (أ) (ب) .

يلزم منه :

بعض (ب) (أ) .

وإيضاح ذلك بين ، فلسنا نطلب ، وإنما افتقرنا إلى معرفة العكس ؛ فإن

بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس . وربما ينتج القياس شيئاً ، ومطلوبنا: عكسه .

فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية ، فقد أنتج أيضاً عكسها ..
وكذا في سائر الأقسام .
والله أعلم بالصواب .

كتاب

القياس

اعلم أنا إذا فرغنا من (مقدمات القياس) وهو بيان المعاني المفردة ، ووجوه دلالة الألفاظ عليها .

وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري ، المشتمل على (الموضوع) و (المحمول) المسمى قضية ، وأحكامها وأقسامها ، فجدد بنا أن نخوض في بيان القياس : فإنه التركيب الثاني ؛ لأنه نظر في تركيب القضايا ليصير قياساً . كما كان الأول نظراً في تركيب المعاني ليصير قضية . وهذا هو التركيب الواجب في المركبات .

فباني البيت ينبغي له أن يسعى أولاً للجمع بين المفردات ، أعني (الماء) و (التراب) و (التبن) فيجمعها على شكل مخصوص ليصير (لبناً) ثم يجمع (اللبنات) فيركبها تركيباً ثانياً .

كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل مركب .
وكما أن اللبن لا يصير إلا بمادة وصورة :
المادة : التراب وما فيه .

والصورة : هو التربيع الحاصل بحصره في قالبه .
كذلك القياس المركب له :

مادة
وصورة

المادة : هي المقدمات اليقينية الصادقة ، فلا بد من طلبها ومعرفة مداركها .

والصورة : هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص ، ولا بد من

معرفته ، فانقسم النظر فيه إلى أربعة فنون :

المادة
والصورة

والمغلطات في القياس
وفصول متفرقة هي من اللواحق

النظر الأول

في صورة القياس

والقياس : أحد أنواع الحجج .

والحجة : هي التي يؤتى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته ، من العلوم ،
التصديقية ؛ وهي ثلاثة أقسام :

قياس واستقراء وتمثيل .
والقياس أربعة أنواع :

حملي وشرطي منفصل
وشرطي متصل وقياس خلف .

ولنسم الجميع : أصناف الحجج .

وحد القياس : أنه قول مؤلف ، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه
لذاته قول آخر اضطراراً .

وإذا أوردت القضايا في الحجة ، سميت عند ذلك (مقدمات) .

وتسمى (قضايا) قبل الوضع .

كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللازم (مطلوباً) وبعد اللازم
(نتيجة) .

وليس من شرط في أن يسمى (قياساً) أن يكون مسلم القضايا ، بل من شرطه
أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياها لزم منها النتيجة .

وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم ، ونحن نسميه (قياساً) لكونه بحيث

لو سلم للزمت النتيجة .

فلنبدأ بـ (الحملي) من أنواع القياس والحجج .

الصف الأول : القياس الحملي ، الذي قد يسمى (قياساً اقترانياً) وقد يسمى

(جزمياً) وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا :

كل جسم مؤلف . وكل مؤلف محدث .

فيلزم منه أن :

كل جسم محدث .

فهذا قياس مركب من مقدمتين ، وكل مقدمة تشتمل على (الموضوع) و (محمول) فيكون مجموع الآحاد التي تنحل إليه هذه المقدمات أربعة ، إلا أن واحداً منها يتكرر منها فيكون المجموع إذن ثلاثة ، وهو أقل ما ينحل إليه قياس ؛ إذ أقل ما يلتزم منه القياس مقدمتان .

وأقل ما ينتظم منه المقدمتان معنيان :

أحدهما : موضوع .

والآخر : محمول .

ولا بد أن يكون واحد مكرراً مشتركاً بين المقدمتين ؛ فإنه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ، ولم يتداخلا ، ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة .

فإذا قلت : كل جسم مؤلف .

ولم تتكلم في المقدمة الثانية ، عن (الجسم) ولا عن (المؤلف) بل قلت مثلاً : كل إنسان حيوان .

لم تلزم نتيجة من المقدمتين .

فإذا عرفت انقسام كل قياس إلى ثلاثة أمور مفردة ، فاعلم أن هذه المفردات تسمى حدوداً ، ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد ، لتمييزه عن غيره . أما الحد المشترك ، فيسمى (الحد الأوسط) .

وأما الآخران فيسمى أحدهما (الحد الأكبر) والآخر (الأصغر) .

والأصغر هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة .

والأكبر هو الذي يكون محمولاً فيها .

ولنما سمى أكبر ؛ لأنه يمكن أن يكون أعم من الموضوع ، وإن أمكن أن يكون مساوياً .

وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحمول ، وإذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً ، كقولك : كل حيوان إنسان ؛ فإنه كاذب ، وعكسه صادق .

ثم لما مست الحاجة إلى تعريف المقدمتين باسمين ، ولم يمكن أن يشتق اسمهما من الحد الأوسط ؛ لأنه مشترك فيهما ، اشتق اسمهما من الحدين الآخرين .
 فسمى الذي فيه الحد الأكبر — وهو محمول النتيجة — مقدمة كبرى .
 والذي فيه موضوعها — وهو الحد الأصغر — مقدمة صغرى .
 فالقياس الذي أوردناه مثالا فيه ثلاثة حدود :

الجسم	والمؤلف	والمحدث
و (المؤلف) هو الحد الأوسط .		
و (الجسم) هو الأصغر .		
و (المحدث) هو الحد الأكبر .		
وقولنا :		

كل جسم مؤلف .
 هي المقدمة الصغرى .
 وقولنا :

كل مؤلف محدث .
 هي المقدمة الكبرى .

واللازم عنه ، هو التقاء الحدين الواقعين على الطرفين ، وهو :
 المطلوب ؛ أولاً .
 والنتيجة ، آخرًا .
 وهو قولنا :

فكل جسم محدث .
 ومثاله من الفقه :

كل مسكر خمر .
 وكل خمر حرام .
 فكل مسكر حرام .

ف (المسكر) و (الخمر) و (الحرام) حدود القياس .
 و (الخمر) هو الحد الأوسط .

و (المسكر) هو الحد الأصغر .

و (الحرام) هو الحد الأكبر .

وقولنا :

كل مسكر خمر .

هي المقدمة الصغرى .

وقولنا :

كل خمر حرام .

هي المقدمة الكبرى .

فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة .

القسمة الثانية

لهذا القياس

باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين

وهذه الكيفية تسمى شكلاً .

والحد الأوسط :

إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين ، موضوعاً في الأخرى ، كما أوردناه من المثال ، فيسمى (شكلاً أولاً) .

وإما أن يكون محمولاً في المقدمتين جميعاً ، ويسمى (الشكل الثانى) .

وإما أن يكون موضوعاً فيهما ، ويسمى (الشكل الثالث) .

الشكل الأول : مثاله ، ما أوردناه . وحصول النتيجة منه بيّن ، وحاصله يرجع

إلى أن الحكم على المحمول ، حكم على الموضوع بالضرورة . فهما حكم على

(الجسم) بـ (المؤلف) فكل حكم يثبت لـ (المؤلف) فقد ثبت لا محالة لـ (الجسم)

فإن (الجسم) داخل في المؤلف .

وإذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلف ، فقد ثبت بالضرورة على الجسم .
 وإنما احتيج إلى هذا ، من حيث إن الحكم بالحدوث على الجسم ، قد لا يكون
 بيناً بنفسه ، ولكن يكون الحكم به على المؤلف ، بيناً بنفسه ، والحكم بالمؤلف على
 الجسم أيضاً بيناً ، فيتعدى الحكم الذى ليس بيناً للجسم ، إليه ، بواسطة المؤلف
 الذى هو بين له .

فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين ، وهو تعدى الحكم إلى المحكوم عليه .
 ومهما عرفت أن الحكم على المحمول ، حكم على الموضوع ، فلا فرق بين
 أن يكون الموضوع جزئياً ، أو كلياً ، ولا أن يكون المحمول سالباً ، أو موجباً .

فإنك لو أبدلت قولك :

كل جسم مؤلف .

بقولك :

بعض الموجود مؤلف .

لزم من قياسك أن بعض الموجود محدث .

ولو أبدلت قولك :

كل مؤلف محدث .

بقولك :

كل مؤلف محدث ليس بأزلى .

تعدى نفي الأزلية أيضاً إلى موضوع المؤلف ، كما تعدى إثبات الحدوث ، من
 غير فرق .

فيكون المنتج من هذا الشكل ، بحسب هذا الاعتبار ، أربع تركيبات :

الأول : موجبتان كليتان ، كما سبق .

الثانى : موجبتان ، والصغرى جزئية ، كما إذا أبدلت قولك :

كل جسم مؤلف .

بقولك :

بعض الموجودات مؤلف .

الثالث : موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

وهو أن تبدل قولك :

محدث .

بقولك :

ليس بأزلى .

الرابع : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

وهو أن تبدل الصغرى بالجزئية ، والكبرى بالسالبة ، فتقول مثلاً :

موجود ما ، مؤلف .

ولا مؤلف واحد ، أزلى .

فأما ما عدا هذه التركيبات ، فلا تنتج أصلاً ؛ لأنك إن فرضت :

سالبتين فقط . لا ينتظم منهما قياس ؛ لأن الحد الأوسط إذا سلبته عن شيء

فالحكم عليه بالنفي ، أو بالإثبات ، لا يتعدى إلى المسلوب عنه .

لأن السلب أوجب المباينة .

والثابت على المسلوب لا يتعدى إلى المسلوب عنه .

فإنك إن قلت :

لا إنسان واحد ، حجر .

ولا حجر واحد ، طائر .

فلا إنسان واحد ، طائر .

فيرى هذه النتيجة صادقة ، وليس صدقها لازماً عن هذا القياس .

فإنك لو قلت :

لا إنسان واحد ، بياض .

ولا بياض واحد ، حيوان .

فلا إنسان واحد ، حيوان .

لم تكن النتيجة صادقة .

والشكل هو ذلك الشكل بعينه .

ولكن إذا سلبت الاتصال بين البياض والإنسان — لا أن بين الأبيض والإنسان مباينة — فالحكم على البياض لا يتعدى إلى الإنسان بحال .
فإذن لا بد أن يكون في كل قياس موجبة ، أو ما في حكمها ، وإن كانت الصيغة صيغة السلب مثلاً .

ولكن في هذا الشكل على الخصوص :
يشترط أن تكون الصغرى موجبة ، ليثبت الحد الأوسط للأصغر ، فيكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر .
ويجب أن تكون الكبرى كلية ، حتى ينطوي تحت الأكبر ، الحد الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط ؛ فإنك إذا قلت :
كل إنسان حيوان .

وبعض الحيوان فرس .
فلا يلزم أن يكون كل إنسان فرساً .
بل إن حكمت على الحيوان ، بحكم كلي ، ككونه جسماً ، فقلت :
وكل حيوان جسم .

تعدى ذلك إلى الأصغر ، وهو الإنسان .
ولما كانت الأمثلة المفصلة ربما غاظت الناظر ، عدل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المهمة ، وعبروا عنها بالحروف المعجمة ، ووضعوا بدل (الجسم)
و (المؤلف) و (المحدث) في المثال الذي أوردناه (الألف) و (الباء) و (الجيم)
وهي أوائل حروف (أبجد) .

ووضعوا (الجيم) الذي هو الثالث ، حداً أصغر محكوماً عليه .
و (الباء) حداً أوسط ، يحكم به على (الجيم) .
و (الألف) حداً أكبر ، يحكم به على (الباء) ، ليتعدى إلى (الجيم)
فقالوا :

كل (ج) (ب) .

وكل (ب) (أ) .

فكل (ج) (أ) .

وكذا سائر الضروب .
وأنت إذا أحطت بالمعاني التي حصلناها ، لم تعجز عن ضرب المثال من
الفقهيات ، والعقليات المفصلة ؛ أو المبهمة .

الشكل الثاني

وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً على الطرفين .
لكن إنما ينتج إذا كان محمولاً على أحدهما ، بالسلب ، وعلى الآخر
بالإيجاب .

فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية ، أي في السلب والإيجاب .
ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة .
وإذا تحقق ذلك ، فوجه إنتاجه أنك إذا وجدت شيئين ، ثم وجدت شيئاً
ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالإيجاب ، وعلى الآخر بالسلب ، فيعلم التباين بين
الشيئين بالضرورة ؛ فإنهما لو لم يتباينا .

لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر .
ولكان الحكم على المحمول حكماً على الموضوع ، كما سبق في الشكل الأول .
وكان لا يوجد شيء يسلب عن كلية أحدهما ، ثم يوجب لكلية الآخر .
فإذن كل شيئين هذه صفتهم ، فهما متباينان ، أي يسلب هذا عن ذاك ،
وذاك عن هذا .

وتنتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات :
الأول : أن تقول :

كل جسم مؤلف . كما سبق في الشكل الأول .
ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل ، فتقول :
ولا أزلى واحد ، مؤلف .
بدل قولك :

ولا مؤلف واحد ، أزلى .

فيلزم ما لزم منه ؛ لأننا قد قدمنا أن :

السالبة الكلية تنعكس كنفسها .

فلا فرق بين قولك :

لا مؤلف واحد أزلى .

وهو المذكور في الشكل الأول .

وبين قولك :

ولا أزلى واحد ، مؤلف .

فينتج هذا ، أنه :

لا جسم واحد أزلى .

ومحصله : المباينة بين (الجسم) و (الأزلى) ؛ إذ وجد (المؤلف) محمولا على

أحدهما مسلوباً عن الآخر ، فدل ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه

مجملاً .

وتفصيله : أن تنعكس المقدمة الكبرى ، فيرجع إلى الشكل الأول .

وإنما سميت هذه مقاييس الشكل الثاني ؛ لأنه يحتاج في بيانها إلى الرد للشكل

الأول .

الضرب الثاني : هو هذا بعينه ، ولكن المقدمة الصغرى جزئية ، وهو قولك :

موجود ما ، مؤلف .

ولا أزلى واحد ، مؤلف .

فإذن موجود ما ليس بأزلى .

وبيانه بعكس المقدمة الكبرى ، كما سبق .

وأما الثالث والرابع : فأن تكون الصغرى سالبة :

إما جزئية

وإما كلية .

وتكون الكبرى موجبة .

ولا يمكن تفهيم ذلك بما ضربناه مثلاً للشكل الأول ؛ إذ لم تكن فيه مقدمة

صغرى إلا موجبة ؛ إذ كان هذا شرطاً في ذلك الشكل ، فنغير المثال ونقول :

مثال الضرب الثالث : قولك :

لا جسم واحد منفك عن الأعراض .

وكل أزلى منفك عن الأعراض .

فإذن لا جسم واحد أزلى .

فالقياص مؤلف من كليتين :

صغراهما سالبة .

وكبراهما موجبة .

والنتيجة : سالبة كلية .

والحد الأوسط ، هو : (المنفك عن الأعراض) ؛ فإنه :

محمول على الجسم بالسلب .

وعلى الأزلى بالإيجاب .

فأوجب التباين .

وبيانه : بعكس الصغرى ؛ فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها .

وإذا عكست صار المحمول موضوعاً ، وعاد إلى الشكل الأول ، الذى الحد

المشترك فيه ، موضوع لأحد المقدمتين ، محمول للأخرى .

الضرب الرابع : هو الثالث بعينه ، لكن الصغرى سالبة جزئية ، كقولك :

موجود ما ليس بجسم .

وكل متحرك جسم .

فبعض الموجودات ليس بمتحرك .

ولما كانت السالبة جزئية ، وهى لا تنعكس ، لم يمكن أن يرد هذا الضرب إلى

الأول ، بطريق العكس .

لكن يرد بطريق الافتراض ، وهو أن تحول هذا الجزئى كلياً ، فإذا كان :

موجود ما ليس بجسم .

فقد حصل أن :

بعض الموجودات ليس بجسم .

فلنفرضه (سواداً) مثلاً ، فنقول :

كل سواد ليس بجسم .
 فيصير (الضرب الثالث) من هذا الشكل .
 وكان قد رجع (الثالث) إلى الشكل الأول بالعكس . فكذا هذا :
 فالمنتج إذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربع ، وما عداها فلا :
 إذ لا تنتج سالتان أصلاً .

ولا موجبتان في هذا الشكل ينتجان ؛ لأن كل شيئين وجد شيء واحد محمولاً
 عليهما ، لم يوجب ذلك بينهما ، لا إيصالاً ولا تبايناً .
 إذ الحيوان يوجد محمولاً على الفرس ، والإنسان .
 ولا يوجب كون الإنسان فرساً ، وهو الاتصال .
 ويوجد محمولاً على الكاتب والإنسان ، ولا يوجب بينهما تبايناً .
 حتى لا يكون الإنسان كاتباً .
 والكاتب إنساناً .

فإذن لهذا الشكل شرطان :
 أحدهما : أن يختلفا — أعني المقدمتين — في الكيفية .
 والآخر : أن تكون الكبرى كلية ، كما في الشكل الأول .

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد المشترك موضوعاً في المقدمتين .
 وهذا يوجب نتيجة جزئية .
 فإنك مهما وجدت شيئاً واحداً .
 ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد .
 فبين المحمولين اتصال والتقاء ، لا محالة على ذلك الواحد ، فيمكن لا محالة
 أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال ، إن لم يمكن حمله
 على كله .

فلذلك كانت النتيجة جزئية .

فإنك مهما وجدت (إنساناً ما) وهو شئ واحد ، يحمل عليه :
الجسم والكاتب .

دل ذلك على أن بين (الجسم) و (الكاتب) اتصالاً ، حتى يمكن
أن يقال : لبعض الأجسام كاتب .

ولبعض الكاتب جسم .

وإن كان الكل كذلك .

ولكن الجزئية لازمة بكل حال .

وهذا طريق كاف في التفهيم ، ولكن نتبع العادة في التفصيل ببيان الأضرب ،

والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالرد إلى الشكل الأول .

وينتظم في هذا الشكل ستة أضرب منتجة :

الضرب الأول : من موجبتين كليتين ، كقولك :

كل متحرك جسم .

وكل متحرك محدث .

فبعض الجسم بالضرورة محدث .

وبيانه : بعكس الصغرى ؛ فإنها تنعكس جزئية ، ويصير قولنا :

كل متحرك جسم .

إلى قولنا :

بعض الجسم متحرك .

وينضاف إليه قولنا :

كل متحرك محدث .

فيلزم :

بعض الجسم محدث .

لرجوعه إلى الشكل الأول .

فإنه مهما عكست مقدمة واحدة ، صار الموضوع محمولاً ،

وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية ، فيصير الحد الأوسط :

محمولاً لأحدهما .

موضوعاً للأخرى .

الضرب الثاني : من كليتين كبراهما ، مالبة ، كقولك :

كل أزلى فاعل .

ولا أزلى واحد ، جسم .

فيلزم منه :

ليس كل فاعل جسماً .

لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى ، وتلزم منه هذه النتيجة بعينها ،

فتقول :

فاعل ما أزلى .

ولا أزلى واحد جسم .

فليس كل فاعل جسماً .

الضرب الثالث : موجبتان ، صغراهما جزئية ، ينتج موجبة جزئية ، كقولك :

جسم ما فاعل .

وكل جسم مؤلف .

فيلزم :

فاعل ما مؤلف .

وبيانه : بعكس الصغرى ، وضم العكس إلى الكبرى ، فيرتد إلى الشكل

الأول ، وتلزم النتيجة ، إذ تقول :

فاعل ما جسم .

وكل جسم مؤلف .

فيلزم :

فاعل ما مؤلف .

الضرب الرابع : موجبتان ، والكبرى جزئية ، ينتج موجبة جزئية ، مثاله :

كل جسم محدث .
وجسم ما متحرك .
فيلزم :
محدث ما متحرك .

وذلك بعكس الكبرى ، وجعلها صغرى ، فيرجع إلى الأول ، ثم عكس النتيجة
ليخرج لنا عين نتيجتنا ، فنقول :

متحرك ما جسم .
وكل جسم محدث .
فيلزم :
أن متحركاً ما محدث .

وتنعكس إلى عين النتيجة الأولى ، وهى :
محدث ما متحرك .

فهذا قد تبين لك أنه إنما يحقق بعكسين :
أحدهما : عكس المقدمة .
والآخر : عكس النتيجة .

الضرب الخامس : يأتلف من مقدمتين مختلفتين ، فى الكمية والکیفیه جميعاً :

صغراهما موجبة جزئية .

وكبراهما سالبة كلية .
ينتج : جزئية سالبة .
ومثاله قولك :

جسم ما فاعل .
ولا جسم واحد أذى .
فيلزم :
ليس كل فاعل أذىً .

لأن الصغرى تنعكس إلى قولك .

فاعل ما جسم .

فتنضم إلى الكبرى القائلة :

ولا جسم واحد أزل .

فيلزم هذه النتيجة بعينها من الشكل الأول البين بنفسه .

الضرب السادس : من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية :

صغراها كلية موجبة .

وكبراهما سالبة جزئية .

مثاله :

كل جسم يحدث :

وجسم ما ليس بمتحرك .

فيلزم :

يحدث ما ليس بمتحرك .

ولا يمكن بيانه بالعكس .

لأن الجزئية السالبة لا تنعكس .

والكلية الموجبة إذا انعكست ، صارت جزئية .

ولا قياس من جزئيتين .

فبيانه : - ليرجع إلى الشكل الأول - بتحويل الجزئية ، إلى كلية ،

بلافتراض :

بأن تفرض ذلك البعض الذى ليس بمتحرك - أعني بعض الجسم - جبلاً ،

ونقول :

لا جبل واحد ، متحرك .

وينضاف إليه :

كل جبل جسم .

وهو صدق الوصف العنوانى ، على ذات الموضوع .

فتأخذ هذه صغرى. وتضيف إليها صغرى هذا الضرب ، هكذا :

كل جبل جسم .
 وكل جسم محدث .
 فيلزم :
 كل جبل محدث .
 من أول الأول .
 ثم تضم هذه النتيجة إلى أولى قضيتي الافتراض ، أعنى قولك .
 لا جبل واحد ، متحرك .
 لينتج من الضرب الثانى ، من هذا الشكل أن :
 بعض المحدث ليس بمتحرك .
 وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى ، فيكون هذا الضرب
 السادس إنما يرجع إلى الشكل الأول ، بمرتبتين .
 فهذه مقاييس هذا الشكل ، وله شرطان :
 أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة ، أو فى حكمها .
 الآخر : أن تكون إحداهما كلية ، أيهما كانت ؛ إذ لا ينتظم قياس من
 جزئيتين على الإطلاق .
 فإن المنتج من التأليفات ، أربعة عشر تأليفاً :
 أربعة من الشكل الأول .
 وأربعة من الثانى .
 وستة من الثالث .
 وذلك بعد إسقاط المهملات ؛ فإنها فى قوة الجزئية ، وما عدا ذلك فليس
 بمنتج .
 ولا فائدة لتفصيل ما لا إنتاج له .
 ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه ، إذا تأمل فيه .
 فإن قيل : فكم عدد الاقترانات الممكنة فى هذه الأشكال ؟
 قلنا : ثمانية وأربعون اقتراناً ، فى كل شكل ستة عشر .
 وذلك لأن المقدمتين المقترنتين :

إما كليتان .

أو جزئيتان .

أو إحداهما كلية ، والأخرى جزئية .

وعلى كل حال فهما :

إما موجبتان .

أو سالتان .

أو واحدة موجبة ، والأخرى سالبة .

فهذه ستة عشر اقتراناً ، ناتجة من ضرب أربع في أربع .

وهي جارية في الأشكال الثلاثة .

فتكون الحملة أخيراً ، ثمانية وأربعين .

والمنتج أربعة عشر اقتراناً .

فيبقى أربعة وثلاثون .

فإن قيل : فما خواص الأشكال ؟

قلنا : أما الذى يعم كل شكل فهو أنه :

لا بد في اقترانها من موجبة ، وكلية ، فلا قياس .

عن سالتين .

ولا عن جزئيتين .

وأما خاصية الشكل الأول :

فإما في وسطه ، وهو أن يكون محمولا في المقدمة الأولى ، موضوعاً في الثانية ،

وإما في مقدماته ، وهو أن تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية .

وإما في نتائجه ، وهو أن ينتج المطالب الأربعة ، وهي :

الإيجاب الكلى .

والسلب الكلى .

والإيجاب الجزئى .

والسلب الجزئى .

والخاصية الحقيقية التى لا يشاركه فيها شكل من الأشكال :

أنه لا يكون فيها — أى فى مقدماته — سالبة جزئية .

وأما الشكل الثانى : فخاصيته :

فى وسطه : أن يكون محمولا على الطرفين .

وفى مقدماته : أن لا يتشابهها فى الكيفية ، بل تكون أبداً :

إحداهما : سالبة .

والأخرى : موجبة .

وأما فى الإنتاج : فهو أنه لا ينتج موجبة أصلاً ، بل لا ينتج إلا السالب .

وأما الشكل الثالث : فخاصيته :

فى الوسط : أن يكون موضوعاً للطرفين .

وفى المقدمات : أن تكون الصغرى موجبة .

وأخص خواصه : أنه يجوز أن تكون الكبرى منه جزئية .

وأما فى الإنتاج : فهي أن الجزئية هي اللازمة منه ، دون الكلية .

فإن قيل : فلم سمى ذلك أولاً ؟ وذلك ثانياً ؟ وهذا ثالثاً ؟

قلنا : سمى ذلك أولاً : لأنه بين الإنتاج ، وإنما يظهر الإنتاج فيما عداه ،

بالرد إليه ، إما بالعكس ، أو بالافتراض .

وإنما كان ذاك ثانياً ، وهذا ثالثاً ؛ لأن :

الثانى ينتج الكلى .

والثالث ؛ إنما ينتج الجزئى .

والكلى أشرف من الجزئى ؛ فكان والياً لما هو أشرف بإطلاق .

وإنما كان الكلى أشرف ؛ لأن المطالب العلمية ، المحصلة للنفس كما لا إنسانياً

مورثاً للنجاة والسعادة ، إنما هي الكليات ^(١) .

والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض .

(١) هذا الاعتبار لم يعد له فى نظر العصر المادى ، قيمته التى كانت له من قبل ؛ فالماديون

لا يعترفون إلا بوجود الجزئيات المادية ، ولا يرون لشيء وراءها وجوداً ، فإدراكها هو العلم عندهم ،

ولا علم سوى إدراك الجزئيات .

فإن قيل : فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر ، أمثلة فقهية ؛ لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء ؟

قلنا : نعم ، نفعل ذلك ، ونكتب فوق^(١) كل مقدمة يحتاج لردّها إلى الأول ، بعكس أو افتراض ، أنه بعكس أو بفرض .

ونكتب على الطرف أنه إلى أى قياس يرجع ، إن شاء الله تعالى .
وهذه هي الأمثلة :

أمثلة الشكل الأول

- (١) كل مسكر خمر .
وكل خمر حرام .
فكل مسكر حرام .
- (٢) كل مسكر خمر .
ولا خمر واحد حلال .
فلا مسكر واحد حلال .
- (٣) بعض الأشربة خمر .
وكل خمر حرام .
فبعض الأشربة حرام .
- (٤) بعض الأشربة خمر .
ولا خمر واحد حلال .
فليس كل شراب حلالا .

أمثلة الشكل الثاني

- (١) (يرجع إلى الضرب الثاني من الأول) .
كل ثوب فهو مذروع .
ولا ربوى واحد مذروع (بعكس هذه) .
فلا ثوب واحد ربوى .

(١) كذا في الأصل .

- (٢) (يرجع إلى الضرب الثاني من الأول أيضاً) .
 لا ربوى واحد مذروع (بعكس هذه ، وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة)
 وكل ثوب فهو مذروع .
 فلا ربوى واحد ثوب .
- (٣) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول) .
 متمول ما ، مذروع .
 ولا ربوى واحد مذروع (بعكس هذه) .
 فتمول ما ، ليس بربوى .
- (٤) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً) .
 متمول ما ليس بربوى (بالافتراض) .
 وكل مطعوم ربوى .
 فتمول ما ليس بمطعوم .

أمثلة الشكل الثالث

- (١) (يرجع إلى الضرب الثالث من الأول) .
 كل مطعوم ربوى (بعكس هذه) .
 وكل مطعوم مكيل .
 فبعض الربوى مكيل .
- (٢) (يرجع إلى رابع الأول) .
 كل ثوب متمول (بعكس هذه) .
 ولا ثوب واحد ربوى .
 فليس كل متمول ربوياً .

(٣) (يرجع إلى ثالث الأول) .

مطعوم ما مكييل (بعكس هذه) .

وكل مطعوم ربوى .

فمكييل ما ، ربوى .

(٤) (يرجع إلى ثالث الأول) .

كل مطعوم ربوى .

ومطعوم ما مكييل (بعكس هذه وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة) ،

فربوى ما مكييل .

(٥) (يرجع إلى رابع الأول) .

مذروع ما متمول (بعكس هذه) .

ولا مذروع واحد ربوى .

فليس كل متمول ربويًا .

(٦) (يرجع إلى رابع الأول) .

كل منقول متمول .

ومنقول ما ليس بربوى (بالافتراض) .

فليس كل متمول ربويًا .

* * *

هذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات الحملية ، وأقسامها .

ولتخص في الصنف الثانى .

الشرطى المتصل

يتركب من مقدمتين :

إحداهما : مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرطا .

والأخرى : حملية واحدة ، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها ، أو نقيضها ،

ويقرن بها كلمة الاستثناء .

مثاله : إن كان العالم حادثاً ، فله صانع .

لكنه حادث .

فإذن له صانع .

فقولنا :

إن كان العالم حادثاً ، فله صانع .

مركب من قضيتين حمليتين ، قرن بهما حرف الشرط ، وهو قولنا :

(إن) .

وقولنا :

لكن العالم حادث .

قضية واحدة حملية ، قرن بها حرف الاستثناء .

وقولنا :

فله صانع .

نتيجة .

وهذا مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات ؛ فإننا نقول :

إن كان هذا النكاح صحيحاً ، فهو مفيد للحل .

لكنه صحيح .

فإذن هو مفيد للحل .

وإن كان الوتر يؤدي على الراحلة ، فهو نفل .

لكنه يؤدي على الراحلة .

فهو إذن نفل .

والمقدمة الثانية لهذا القياس ، استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى :

أو التالي .

إما المقدم

والاستثناء إما أن يكون :

لعين التالي

أو لنقيضه .

أو لعين المقدم

أو لنقيضه .

والمنتج منه اثنان ، وهما :

عين المقدم ونقيض التالى .

وأما عين التالى ، ونقيض المقدم ، فلا ينتجان :

وبيانه : أنا نقول :

إن كان الشخص الذى ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان .
لكنه إنسان .

فليس يخفى أنه يلزم :

كونه حيواناً .

وهذا استثناء عين المقدم .

ونقول :

لكنه ليس بحيوان .

وهذا استثناء نقيض التالى ، فيلزم أنه :

ليس بإنسان .

ولزوم هذا ، أدق مدركاً ؛ وهو أن يعرف أنه :

إذا لم يكن حيواناً ، لم يكن إنساناً .

إذ لو كان إنساناً ، لكان حيواناً ، كما شرطناه فى الأول .

ويدرك ذلك بأدنى تأمل .

فأما استثناء نقيض المقدم ، وهو :

إنه ليس بإنسان .

فلا ينتج : لا نقيض التالى ؛ وهو :

أنه ليس بحيوان .

إذ ربما يكون فرساً .

ولا عين التالى : وهو :

إنه حيوان .

فربما يكون حجراً .

وكذلك نقول :

إن كان هذا المصلى محدثاً ، فصلاته باطلة .
لكنه محدث .

فيلزم بطلان الصلاة .

لكن الصلاة ليست باطلة . وهو نقيض التالى ، فيلزم :
أنه ليس بمحدث .

وهو نقيض المقدم .

لكنه ليس بمحدث .

وهو نقيض المقدم .

فلا يلزم صحة الصلاة ، ولا بطلانها .

لكن الصلاة باطلة . وهو عين التالى ، فلا يلزم :
لا كونه محدثاً .

ولا كونه متطهراً .

ولنما ينتج استثناء : عين التالى .

ونقيض المقدم .

إذا ثبت أن التالى مساو للمقدم ، لا أعم منه ، ولا أخص ، كقولنا :
إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

لكن الشمس طالعة .

فالنهار موجود .

لكن الشمس غير طالعة .

فالنهار ليس بموجود .

لكن النهار موجود .

فالشمس طالعة

لكن النهار غير موجود .

فالشمس غير طالعة .

واعلم أنه يتطرق إلى مقدمات هذا القياس أيضاً السلب والإيجاب ؛ فإنك تقول :

إن كان الإله ليس بواحد ، فالعالم ليس بمنظم .
لكن العالم منتظم .
فالإله واحد .

وقد يكون المقدم أقاويل كثيرة ، والتالى يلزم الجملة ، كقولك :
إن كان العلم الواحد لا ينقسم .
وكان كل ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم .
وكان كل جسم منقسماً .
وكان العلم حالاً فى النفس .
فالنفس إذن ليست بجسم .
لكن المقدمات ثابتة ذاتية .

فالتالى — وهو أن النفس ليست بجسم — لازم .
وكذلك قد يكون المقدم واحداً ، والتالى قضايا كثيرة كقولنا :

إن صح إسلام الصبى ، فهو :

إما فرض .

وإما مباح .

وإما نفل .

ولا يمكن شىء من هذه الأقسام .

فلا يمكن الصحة .

وفى العقلیات نقول :

إن كان النفس قبل البدن موجودة ، فهى :

إما كثيرة .

وإما واحدة .

ولا يمكن لا هذا ولا ذاك .

فلا يمكن أن تكون قبل البدن موجودة .

فهذه ضروب الشرطيات المتصلة ، والله أعلم

الصنف الثالث الشرطى المنفصل

وهو الذى تسميه الفقهاء ، والمتكلمون (السبر والتقسيم) ومثاله قولنا :
العالم إما قديم ، وإما محدث .
لكنه محدث .

فهو إذن ليس بقديم .
فقولنا :

إما قديم ، وإما محدث .
مقدمة واحدة .
وقولنا :

لكنه محدث .

مقدمة أخرى ؛ هى استثناء إحدى قضيتى المقدمة الأولى بعينها .
فأنتج نقيض الأخرى .

وينتج فيه أربعة استثناءات :
فإنك تقول :

لكن العالم محدث .

فيلزم عنه :

أنه ليس بقديم .

أو تقول :

لكنه قديم .

فيلزم :

أنه ليس بمحدث .

أو تقول :

لكنه ليس بقديم .

فيلزم :

أنه محدث .

وهو استثناء النقيض .

أو تقول :

لكنه ليس بمحدث .

فيلزم منه :

أنه قديم .

فاستثناء عين إحداهما ، ينتج نقيض الأخرى .

واستثناء نقيض إحداهما ، ينتج عين الأخرى .

وهذا فيما لو اقتضت أجزاء التعاند على اثنين .

فإن كانت ثلاثاً أو أكثر ، ولكنها تامة العناد ، فاستثناء عين واحدة ،

ينتج نقيض الآخرين ، كقولك :

هذا العدد إما مساو لذلك العدد أو أقل ، أو أكثر .

لكنه مساو .

فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر .

واستثناء نقيض واحدة ، لا ينتج إلا انحصار الحق في الجزأين الآخرين ،

كقولك :

لكنه ليس مساوياً .

فيلزم أن يكون :

إما أقل أو أكثر .

فإن استثنيت نقيض الاثنين ، تعين الثالث .

فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد كقولك :

هذا إما أبيض ، وإما أسود .

أو زيد إما بالحجاز أو بالعراق .

فاستثناء عين الواحد ، ينتج نقيض الآخر ، كقولك :

لكنه بالحجاز .

أو لكنه أسود .

فينتج نقيض سائر الأقسام .

فأما استثناء نقيض الواحد ، فلا ينتج .

لا عين الآخر ، ولا نقيضه ؛ فإنه لا حاصر في الأقسام ، فقولنا :

ليس بالحجاز .

لا يوجب أن يكون في العراق ، ولا أن لا يكون به ؛ إلا إذا بان بطلان سائر

الأقسام ، بدليل آخر ، فعند ذلك يصير الباقي ، ظاهر الحصر ، تام العناد ،

ولا يحتاج هذا إلى مثال في الفقه ؛ فإن أكثر نظر الفقهاء على السير والتقسيم يدور .

ولكن لا يشترط في الفقهيات الحصر القطعي ، بل الظني فيه ، كالقطعي

في غيره .

الصنف الرابع

في

قياس الخلف

وصورته في صورة القياس الحملی .

ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياساً مستقيماً .

وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق ، والأخرى كاذبة ، أو مشكوكاً

فيها ، وأنتج نتيجة بينة الكذب ، ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة ، سمى

قياس خلف .

ومثال ذلك قولنا في الفقه :

كل ما هو فرض ، فلا يؤدي على الراحلة .

والوتر فرض .

فإذن لا يؤدي على الراحلة .

وهذه النتيجة كاذبة ، ولا تصدر إلا من قياس في مقدماته مقدمة كاذبة .
ولكن قولنا :

كل واجب فلا يؤدي على الراحلة .

مقدمة ظاهرة الصدق ، فبقى أن الكذب في قولنا :
إن الوتر فرض .

فيكون نقيضه ، وهو :

إنه ليس بفرض .

صديقاً ، وهو المطلوب من المسألة .

ونظيره من العقلية قولنا :

كل ما هو أزلي ، فلا يكون مؤلفاً .

والعالم أزلي .

فإذن لا يكون مؤلفاً .

لكن النتيجة ظاهرة الكذب . ففي المقدمات كاذبة .
وقولنا :

الأزلي ليس بمؤلف .

ظاهر الصدق .

فينحصر الكذب في قولنا :

العالم أزلي .

فإذن نقيضه ، وهو :

أن العالم ليس بأزلي .

صدق ، وهو المطلوب .

* * *

فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة . وتضيف إليه
مقدمة أخرى ظاهرة الصدق ، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب ، فيتبين
أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات .

ويجوز أن يسمى هذا (قياس الخلف) ، لأنك ترجع من النتيجة إلى الخلف ،
فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مسلمة .
ويجوز أن يسمى (قياس الخلف) ؛ لأن الخلف هو الكذب المناقض
للصدق ، وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق .
ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى .

الصنف الخامس

الاستقراء

هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي ، حتى إذا وجدت
حكماً في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به .
ومثاله في العقليات أن يقول قائل :

فاعل العالم جسم .

فيقال له : لِمَ ؟

فيقول : لأن كل فاعل جسم .

فيقال له : لِمَ ؟

فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين : من خياط ، وبناء ، وإسكاف ،
ونجار ، ونساج ، وغيرهم ؛ فوجدت كل واحد منهم جسماً . فعلمت أن الجسمانية
حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به .

وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب ؛ فإننا نقول :
هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم ؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً ،
فقد عرفت المطلوب ، قبل أن تتصفح الإسكاف ، والبناء ، ونحوهما ، فاشتغالك
به اشتغال بما لا يعنيك .

وإن لم تتصفح فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ، فلم تحكمت بأن كل فاعل
جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ، ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم ،

ولنما يلزم أن كل فاعل جسم ، إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء ،
وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح ، فلا يعرف بمقدمة تبني على
التصفح^(١).

وإن قال : لم أتصفح الجميع ، ولكن الأكثر .

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً ، إلا واحداً ؟ وإذا احتمل ذلك لم
يحصل اليقين به ، ولكن يحصل الظن ؛ ولذلك يكتفى به في الفقهيات ، في أول
النظر .

بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي ، وهو حكم من جزئي واحد ، على جزئي
آخر .

والحكم المنقول ثلاثة :

إما حكم من كلي^(٢) على جزئي . وهو الصحيح اللازم ، وهو القياس الصحيح
الذي قدمناه .

وإما حكم من جزئي واحد ، على جزئي واحد ، كاعتبار الغائب بالشاهد
وهو التمثيل . وسيأتي .

وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد ، وهو الاستقراء ، وهو أقوى
من التمثيل .

(١) هذا الاعتراض يمكن أن يتوجه على القياس من حيث إن كبراه تتضمن النتيجة فإن قولنا :
زيد إنسان . وكل إنسان ضاحك . إذن زيد ضاحك يتوجه عليه : أن الحكم بقولنا (كل إنسان
ضاحك) إن سبق بالعلم بأن (زيداً ضاحك) لم يكن لاستنباط النتيجة معنى ؛ لأنها معلومة قبل العلم بالكبرى .
وإن لم يسبق الحكم بقولنا (كل إنسان ضاحك) بالعلم بأن (زيداً ضاحك) لم يكن الحكم بأن
(كل إنسان ضاحك) قائماً على تتبع جميع أفراد (الإنسان) ، بل قائماً على تتبع بعض أفرادها فقط .
ومثل هذا التتبع الناقص لا يسوغ الجزم بأن كل أفراد الإنسان ضاحك ؛ بلواز أن يكون زيد غير ضاحك
فاذا عسى يقول الغزالي ، حين يوجه إلى القياس ، نفس ما توجه الاستقراء ؟ أنظر المقدمة

(٢) لا تزال أماننا مشكلة كيف نحصل على العلم بالكلية ؟ إن كان عن طريق تتبع الجزئيات
لزم منه أن العلم بالجزئي سابق على العلم بالكلية ، فلا حاجة إلى أن نعود فنعلم بالجزئي عن طريق الكل .
وإن كان عن طريق آخر فليبين .

ومثال الاستقراء في الفقه قولنا :
 الوتر لو كان فرضاً ، لما أدى على الراحلة .
 ويستدل به كما سبق في قياس الخلف ، فيقال :
 ولم عرفتم أن الفرض لا يؤدي على الراحلة ؟
 قلنا : باستقراء جزئيات الفرض ، من الرواتب وغيرها ، كصلاة الجنازة ،
 والمنذور ، والقضاء ، وغيرها .
 وكذلك يقول الحنفى :
 الوقف لا يلزم في الحياة ؛ لأنه لو لزم ، لما اتبع شرط الواقف .
 فيقال له : ولم قلت إن كل لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد ؟
 فيقول : قد استقرت جزئيات التصرفات اللازمة من : البيع ، والنكاح ،
 والعق ، والحلع ، وغيرها .
 ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد ، الذى لا مناسبة فيه ، يلزمه هذا ، بل إذا
 كثرت الأصول ، قوى الظن .
 ومهما ازدادت الأصول الشاهدة ، أعنى الجزئيات ، اختلافاً ، كان الظن
 أقوى فيه ، حتى إذا قلنا :
 مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء ، فيستحب فيه التكرار .
 فقل : ليم ؟
 فقلنا : استقرينا ذلك من : غسل الوجه ، واليدين ، وغسل الرجلين .
 ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء .
 وقال الحنفى : مسح فلا يتكرر .
 فقل : ليم ؟
 فقال : استقرت مسح التيمم ، ومسح الخف .
 كان ظنه أقوى ؛ لدلالة جزأين مختلفين عليه .
 وأما الأعضاء الثلاثة ، في الوضوء ، ففي حكم شاهد واحد ؛ لتجانسها ، وهى
 كشهادة الوجه ، واليد اليمنى ، واليسرى في التيمم ثم

فإن قيل : فلم لا يقال للفقيه : استقراءك غير كامل ؛ فإنك لم تتصفح محل الخلاف ؟
فالجواب : أن قصور الاستقراء عن الكمال ، أوجب قصور الاعتقاد
الحاصل ، عن اليقين ، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل ، كما كان ، بل رجح
بالظن أحد الاحتمالين ، والظن في الفقه كاف . وإثبات الواحد على وفق الجزئيات
الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور .

فإذا لم يكن لنا دليل ، على أن الوتر واجب ، وأن الوقف لازم ، ورأينا جواز
أدائه على الراحلة ، ولا عهد به في فرض ، ووجوب اتباع شرط الواقف ، ولا عهد
به في تصرف لازم ؛ صار منع الفرضية ، ومنع اللزوم ؛ أغلب على الظن ، وأرجح
من نقيضه .

وإمكان الخلاف لا يمنع الظن ، ولا سبيل إلى جحد الإمكان ، مهما لم يكن
الاستقراء تاماً .

ولا يكفي في تمام الاستقراء ، أن تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم ، إذا
أمكن أن ينقل عنه شيء .

كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل ؛ لأنه
استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة ، ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات ، لم يأمن أن
يكون في البحر ، حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى ، على ما قيل .
وإذا حكم بأن كل حيوان سوى الإنسان ، فنزوانه على الأثني من وراء ،
بلا تقابل الوجهين ، لم يأمن أن يكون سفاداً^(١) القنفذ — وهو من الحيوانات — على
المقابلة ، لكنه لم يشاهده .

فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم ، والناقص يفيد الظن .
فإذن لا ينتفع بالاستقراء ، مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات ، فلا يفيد
الاستقراء علماً كلياً ، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك
مقدمة في قياس آخر ، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات .

كما إذا قلنا :

كل حركة في زمان .

(١) قال في القاموس (سفد الذكر على الأثني ، كضرب وعلم ، سفاداً بالكسر ، نزا)

وكل ما هو في زمان فهو محدث .

فالحركة محدثة .

وأثبتنا قولنا :

كل حركة في زمان .

باستقراء أنواع الحركة من : سباحة ، وطيوان ، ومشى ، وغيرها .

فأما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاماً .

والضبط : أن القضية التي عرفت بالاستقراء ، إن أثبتت لمحمولها حكماً ليتعدى

إلى موضوعها فلا بأس . وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز ؛ إذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء ، فتسقط فائدة القياس .

فإذا كان مطلبنا مثلاً أن نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات ، هل هي

منطبعة في جسم أم لا ؟

فقلنا : ليست منطبعة في جسم ؛ لأنها تدرك نفسها ، والقوى المنطبعة في

الأجسام لا تدرك نفسها .

فيقال : ولم قلت : إن القوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها ؟

فقلنا : تصفحنا القوى المدركة من الآدمي ، كقوة : البصر ، والسمع ، والشم ،

والذوق ، واللمس ، والخيال ، والوهم ؛ فرأيناها لا تدرك نفسها .

فيقال : هل تصفحت في جملة ذلك القوة العقلية ؟

فإن تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل ، فلا تحتاج إلى هذا الدليل ، وإن

لم تعرفها ، بل هي المطلوب ، فلم تتصفح الكل . بل تصفحت البعض ، فلم حكمت على الكل بهذا الحكم ؟ ومن أين يبعد أن تكون القوى المنطبعة كلها

لا تدرك نفسها إلا واحدة ، فيكون حكم واحدة منها ، بخلاف حكم الجملة ، وهو

ممكن كما ذكرناه في مثال التماسح ، والقنفذ ، وفي مثال من يدعى أن إصانع العالم جسم .

بل من ليس له سمع ، ولا بصر ، ربما يحكم بأن الحس لا يدرك الشيء إلا

بالاتصال بذلك الشيء ، بدليل الذوق ، واللمس ، والشم ؛ فلو يُجرى ذلك في

السمع والبصر كان مخبطاً ؛ إذ يقال : لم يستحيل أن تنقسم الحواس إلى ما يفتقر فيه إلى الاتصال بالمحسوس ، وإلى ما لا يفتقر .
 وإذا جاز الانقسام ، جاز أن يعتدل القسمان . وجاز أن يكون الأكثر في أحد القسمين ، ولا يبقى في القسم الآخر إلا واحد .
 فهذا لا يورث يقيناً ، إنما يحرك ظناً ، وربما يقنع إقناعاً ، يسبق الاعتقاد إلى قبوله ، ويستمر عليه .

الصنف السادس

التمثيل

وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً .
 ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد .
ومعناه : أن يوجد حكم في جزئ معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئ آخر يشابهه بوجه ما .
 ومثاله : في العقلیات ، أن نقول :
 السماء حادث ؛ لأنه جسم ، قياساً على النبات والحيوان ، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها .
 وهذا غير سديد ، ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثاً ؛ لأنه جسم ، وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث .
 فإذا ثبت ذلك ، فقد عرفت أن الحيوان حادث ؛ لأن الجسم حادث ، فهو حكم كلي ، وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول ، وهو أن :
 السماء جسم .
 وكل جسم حادث .
 فينتج :
 أن السماء حادث .

فيكون نقل الحكم ، من كلي ، إلى جزئي ، داخلاً تحته ، وهو صحيح .
وسقط أثر الشاهد المعين . وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام . كما إذا
قيل لإنسان :

لِمَ رَكِبْتَ الْبَحْرَ ؟

فقال : لأستغنى .

ف قيل له : ولم قلت : إذا ركب البحر استغنيت ؟

فقال : لأن ذلك اليهودي ، ركب البحر فاستغنى .

فيقال : وأنت لست يهودي . فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم
فيك .

فلا يخلصه إلا أن يقول : هو لم يستغن لأنه يهودي ، بل لأنه ركب البحر
تاجراً .

فنقول : إذن فذكر (اليهودي) حشو . بل طريقك أن تقول :

كل من ركب البحر أيسر .

فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر .

ويسقط أثر اليهودي .

فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد ، إلا بشرط ، مهما تحقق سقط
أثر الشاهد المعين .

ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً ، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر
أثره وغناه في الحكم ، فيظن أنه صالح ، ولا يكون صالحاً ؛ لأن الحكم لا يلزمه
بمجردده ، بل لكونه على حال خفي .

وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية ؛ فلذلك يجب اطراح الشاهد
المعين ؛ فإنك تقول :

السماء حادث ؛ لأنه مقارن للحوادث كالحیوان .

فيجب عليك اطراح ذكر الحيوان ؛ لأنه يقال لك : الحيوان حادث بمجرد

كونه مقارناً للحوادث فقط . فاطرح الحيوان ، وقل :

كل مقارن للحوادث حادث .

والسواء مقارن .

فكان حادثاً .

وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى ، فلا يسلم أن :

كل مقارن للحوادث حادث ، إلا على وجه مخصوص .

وإن جوزت أن الموجب للحدوث كونه مقارناً على وجه مخصوص ، فلعل

ذلك الوجه — وأنت لا تدريه — موجود في الحيوان لا في السماء .

فإن عرفت ذلك ، فأبرزه ، وأضفه إلى المقارن ، واجعله مقدمة كلية ،

وقل :

كل مقارن للحوادث بصفة كذا ، فهو حادث .

والسواء مقارن بصفة كذا .

فهو إذن حادث .

فعلى جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقلية ليقاس عليه .

ومن هذا القبيل قولك :

الله عالم بعلم ، لا بنفسه ؛ لأنه لو كان عالماً ، لكان عالماً بعلم ،

قياساً على الإنسان .

فيقال : ولم قلت : إن ما ينسب للإنسان ، ينسب لله ؟

فتقول : لأن العلة جامعة .

فيقال : العلة ، كونه إنساناً عالماً ، أو كونه عالماً فقط ؟

فإن كان كونه إنساناً عالماً ، فلا يلزم في حق الله مثله .

وإن كان كونه عالماً فقط ، فاطرح الإنسان ، وقل :

كل عالم فهو عالم بعلم .

والبارى عالم .

فهو عالم بعلم .

وعند ذلك إنما ينازع في قولك :

كل عالم فهو عالم بعلم .

فإن ذلك إن لم يكن أولياً ، لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة .

فإن قيل : فهل يمكن إثبات كون المعنى الجامع علة للحكم ، بأن نرى أن الحكم يرتفع بارتفاعه ؟

قلنا : لا ؛ فإن الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها ، ولا يوجد بوجود ذلك البعض .

فهما ارتفعت الحياة ، ارتفع الإنسان .

ومهما وجدت الحياة ، لم يلزم وجود الإنسان ، بل ربما يوجد الفرس أو غيره . ولكن الأمر بالضد من هذا ، وهو أنه :

مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع .

فأما أن يدل وجود المعنى على وجود الحكم ، بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه ، فلا .

فهما وجد الإنسان ، فقد وجدت الحياة .

ومهما وجدت صحة الصلاة ، فقد وجد الشرط ، وهو الطهارة .

ومهما وجدت الطهارة ، لم يلزم وجود الصلاة .

فإن قيل : فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في رد الغائب إليه ، مقطوع

به ، فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم ، الغفلة عن ذلك ؟

قلنا : معتقد الصحة في رد الغائب إلى الشاهد :

إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه . وإنما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلية به . .

فيقول : الإنسان عالم بعلم لا بنفسه ، منبهاً به على أن العالم لا يعقل من معناه شيء سوى أنه ذو علم ، فيذكر الإنسان تنبيهاً .

وإما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق ، وهذا ربما ظن أن في ذكر الشاهد المعين دليلاً .

ومنشأ ظنه أمران :

أحدهما : أن من رأى البناء فاعلاً وجسماً ، ربما أطلق : أن الفاعل جسم . والفاعل بـ (الألف واللام) يوهم الاستغراق ، خصوصاً في لغة العرب ، وهو من المهملات . والمهملات قد يتسامح بها . فيؤخذ على أنه قضية ، فيظن أنها كلية

وينظم قياساً ، ويقول :

الفاعل جسم .

وصانع العالم فاعل .

فهو جسم .

وكذلك ربما نظرناظر إلى البرّ ، فإراه مطعوماً ، وربوياً ، فيقول :

المطعوم ربوى .

ويبنى عليه قوله :

إن السفرجل مطعوم .

فهو إذن ربوى .

لا لتباس قوله : (المطعوم) .

بقوله (كل مطعوم) .

فالمحقق إذا سمعه ، فصّل وقال :

قولك (المطعوم) عنيت به :

كل مطعوم ؟

أو بعضه ؟

فإن قلت : بعضه ، فلعّل السفرجل من البعض الآخر .

وإن قلت : كله ، فمن أين عرفت ذلك ؟

فإن قلت : من البر .

فليس البر كل المطعومات ، فإذا رأيت ربوياً ، لم يلزم منه إلا أن كل البر

ربوى . والسفرجل ليس ببر .

أو بعض المطعوم ربوى ، فلا يلزم منه بعض آخر .

وكذلك في قوله :

الفاعل جسم .

يقال له : كل الفاعلين ، أو بعضهم ؟ على ما تقرر فلا حاجة إلى الإعادة .

ثانيهما : هو أنه ربما يستقرى أصنافاً كثيرة من الفاعلين ، حتى لا يبقى عنده

فاعل آخر ، فيرى أنه استقرأ كل الفاعلين ، ويطلق القول بأن :

كل فاعل فهو جسم .
وكان الحق أن يقول :

كل فاعل شاهدته وتصفحته ، فهو جسم .
فيقال له : لم تشاهد فاعل العالم ، ولا يمكن الحكم عليه . ولكن ألغى قوله شاهدت .

وكذلك يتصفح البر ، والشعير ، وسائر المطعومات الموزونة ، والمكيلة .
ويعبر عنها بـ (الكل) وينظم في ذهنه قياساً على هيئة الشكل الأول ، وهو :
أن كل مطعوم :

فإما بر ، أو شعير ، أو غيرهما .
وكل بر ، وكل شعير ، أو غيرهما ، فهو ربوى .
فإذن كل مطعوم ربوى .
ثم يقول : والسفرجل مطعوم .
فهو ربوى .

فيكون هذا منشأ غلطه . وإلا فالحق ما قدمناه .

ولا ينبغي أن تضع الحق المعقول ، خوفاً من مخالفة العادات المشهورة ، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة . ولكن مداخلها دقيقة لا يتنبه لها إلا الأقلون .

وعلى الحملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال ، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق ، فتعرف إلى الحق . أولاً ، فمن سلكه فاعلم أنه محق .

فأما أن تعتقد في شخص أنه محق أولاً ، ثم تعرف الحق به ، فهذا ضلال اليهود والنصارى ، وسائر المقلدين ، أعاذك الله وإيانا منه .

هذا كله في إبطال التمثيل في العقلیات .

فأما في الفقهيات ، فالجزئ المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئ آخر ،
باشتراكهما في وصف .

وذلك الوصف المشترك ، إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل .
وأدلتها الجملة قليلة التفصيل ستة :

الأول : وهو أعلاها أن يشير صاحب الحكم - وهو المشرع - إليه ، كقوله

في الهرة : (إنها من الطوافين عليكم) عند ذكر العفو عن سورها .

فيقاس عليها (الفأرة) بجامع الطواف .

وإن افترقا في أن هذه تنفر ، وتلك تأنس .
وأن هذه فأرة ، وتلك هرة .

ولكن الاشتراك في وصف أضيف إليه الحكم ، أخرى باقتضاء الاشتراك فيه
— في الحكم — من الافتراق في وصف لم يتعرض له في اقتضاء الافتراق .
وكذا قوله ^(١) في بيع (الرطب) بـ (التمر) أينقص الرطب ، إذا جف ؟
ف قيل : نعم .
فقال : (فلا تبيعوا) .

فهو إذن أضاف بطلان البيع في الرطب ، إلى النقصان المتوقع .
فيقاس عليه العنب ، للاشتراك في توقع النقصان .
ولا يمنع جريان السؤال في الرطب ، عن إلحاق العنب به ، وإن كان هذا
عنباً ، وذلك رطباً ؛ لأن هذا الافتراق ، افتراق في الاسم والصورة .
والشرع كثير الالتفات إلى المعاني ، قليل الالتفات إلى الصور والأسماء .
فعادة الشرع ترجح في ظننا التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف إليه
ذلك الحكم .

وتحقيق الظن في هذا دقيق . وموضع استقصائه الفقه .
الثاني : أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم ، كقولنا :
النبيد مسكر ، فيحرم كالخمر .

فإذا قيل : لم قلت : المسكر يحرم ؟

قلنا : لأنه يزيل العقل الذي هو الهادي إلى الحق ، وبه يتم التكليف ، فهذا
مناسب للنظر في المصالح .

فيقال : لا يمتنع أن يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على
الخصوص ، تعبداً ، أو أثبت التحريم لعللة السكر ؛ بل تعبداً في خمر العنب ؛
من غير التفات إلى السكر ، فكم من الأحكام التي هي تعبدية ، غير معقولة .
فيقول : نعم هذا غير ممتنع .

(١) لعله يعني بالقاتل ، رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولكن الأكثر في عادة الشرع اتباع المصالح . فكون هذا من قبيل الأكثر ، أغلب على الظن ، من كونه من قبيل النادر .

الثالث : أن يبين لوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة ، كما يقول الحنفى ، في اليتيمة : إنها صغيرة ، ويولى عليها ، كغير اليتيمة .
فيقال : فلم عللت الولاية بالصغر ؟

فيقول : لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق ، في غير اليتيمة ، وفي الابن .
وقدر أن الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال ، فلا ينبغي أن يقال :
هذه يتيمة . وتيك ليست يتيمة .

فيقال الافتراق في هذا . لا يقاوم الاشتراك في وصف الصغر ، وقد ظهر تأثيره في موضع ، واليتم لم يظهر تأثيره بالاتفاق ، في موضع .
نعم لو ثبت أن اليتيم لا يولى عليه في المال ، لتقاوم الكلام .
ولو قيل : ظهر أثر اليتيم أيضاً في دفع الولاية في موضع ، كما ظهر أثر الصغر في موضع ، فعند ذلك يحتاج إلى الترجيح .

وإن شئت مثلت هذا القسم بقياس العنب على الرطب ، واجتماعهما في توقع النقصان ، ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع ، بل عرف باتفاق من الفريقين ؛ حتى لا يلتحق بمثال الإضافة .

الرابع : أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ، ولا مفصل ؛ لأنه الأكثر .
وما فيه الافتراق ، شيئاً واحداً .

ويعلم أن جنس المعنى الذى فيه الافتراق ، لا مدخل له في هذا الحكم ، مهما التفت إلى الشرح ، كقوله : من أعتق شقصاً^(١) له من عبد ، قوّم عليه الباقي (فإننا نقيس الأمة عليه ، لا لأننا عرفنا اجتماعهما في معنى مخيل ، أو مؤثر ، أو مضاف إليه الحكم بلفظه .

لأنه لم يبين لنا بعد ، المعنى المخيل فيه .

ولا لأننا رأيناها متقاربين فقط .

فإنه لو وقع النظر في ولاية النكاح ، وبأن أن الحرمة تجبر على النكاح ، فلا يتبين لنا أن العبد في معناه ، والقرب من الجانبين ، على وتيرة واحدة .

(١) قال في المختار (الشقص ، بالكسر ، القطعة من الأرض ، والطائفة من الشيء) .

ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع علمنا قطعاً ، أنه ليس يتغير حكم الرق ، والعتق ، بالذكورة والأنوثة ؛ كما لا يتغير بالسواد والبياض ، والطول والقصر ، والزمان والمكان ، وأمثالها .

الخامس : هو الرابع بعينه ، إلا أن ما فيه الافتراق ، لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم ، بل يظن ظناً ظاهراً ، وذلك .

كقياسنا إضافة العتق إلى جزء معين ، على إضافته إلى نصف شائع .
وقياس الطلاق المضاف إلى جزء معين ، على المضاف إلى نصف شائع .
فإننا نقول : السبب هو السبب ، والحكم هو الحكم . والاجتماع شامل ، إلا في شيء ، وهو أن هذا معين ، مشار إليه ، وذلك شائع .
وإذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف إليه ، فيبعد أن يكون لإمكان الإشارة وعدمه ، مدخل في هذا الحكم .

وهذا ظن ظاهر ، ولكن خلافه ممكن ؛ فإن الشرع جعل الجزء الشائع محلاً لبعض التصرفات ، ولم يجعل المعين محلاً أصلاً ، فلا بعد في أن يجعل ما هو محل لبعض التصرفات ، محلاً لإضافة هذا التصرف ؛ فصار النظر بهذا الاحتمال ظنيّاً .

وقد اختلف المجتهدون في قبول ذلك .

وعندى أن في هذا الجنس ما يجوز الحكم به ، ولكن يتطرق إلى مبالغ الظن الحاصل منه ، تفاوت غير محدود ولا محصور ، ويختلف بالوقائع والأحكام .
والأمر موكل إلى المجتهد ؛ فإن من غلب أحد ظنيه ، جاز الحكم به .

السادس : أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحداً . وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً ، أو أموراً معينة ، ولم يكن للجامع مناسبة وتأثير .

إلا أنه إن كان الجامع موهماً أن المعنى المصلحي الخفي ، الملحوظ بعين الاعتبار ، من جهة الشرع ، مودع في طيه .

وانطواؤه على ذلك المعنى ، الذي هو المقتضى للحكم عند الله ، أغلب من احتواء المعنى الذي فيه المفارقة .

كان الحكم بالاشتراك لذلك ، أولى من الحكم بالافتراق .

مثاله : قولنا : الوضوء طهارة حكمية ، عن حدث ، فتفتقر إلى النية كالتيمم .
فقد اشتركا في هذا .

وافترقا في أن ذاك طهارة بالماء ، دون التيمم ، وتشبهه إزالة النجاسة .

وقولنا (طهارة حكمية) جمع التيمم ، وأخرج إزالة النجاسة .

ونحن نقول : المقتضى للنية في علم الله تعالى ، معنى خفى عنا ، ومقارنته
بكونه طهارة حكمية ، يعتد به ، موجبا في محل موجبها ، أغلب من كونه
مقرونا بكونه طهارة بالتراب ، فيصير إلحاق الوضوء به ، أغلب على الظن من
قطعه عنه .

وهذا أيضاً مما اختلف فيه .

والرأى عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن ، فهو موكل
إلى المجتهد ، ولم يبين لنا من سيرة الصحابة في إلحاق غير المنصوص بالمنصوص ،
إلا اعتبار أغلب الظنون . ولا ضوابط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون ، بل كل
ما يضبط به تحكم .

وربما يغلط في نصره هذا الجنس ، فيقال :
الوضوء قرينة .

ويذكر وجه مناسبة القرينة للنية ، وهو ترك لهذا الطريق بالعدول إلى الإضافة .

وربما يغلط في نصره جانبهم فيقال :
هذه طهارة بالماء .

والماء مطهر بنفسه ؛ كما أنه مرؤ بنفسه .

ويدعى مناسبة ، فيكون عدولاً عن الفرق الشبهى ، كما أن ما ذكرناه عدول
عن الجمع الشبهى .

واسم (الشبه) في اصطلاح أكثر الفقهاء مخصوص بالتشبيه بمثل هذه
الأوصاف ، الذى لا يمكن إثباته بالمدارك السابقة ، وإن كان غير التعليق بالخيال
تشبيهاً ، ولكن خصصت العبارة اللفظية به ، لأنه ليس فيه إلا شبه ، كما خصصوا
(المفهوم) بفحوى الخطاب ، مع أن المنظوم أيضاً له مفهوم ، ولكن ليس للفحوى
منظوم ، بل مجرد المفهوم ، فلقب به .

ولما رأينا التعويل على أمثال هذا الوصف ، الذى لا تظهر مناسبتة ، جائزاً بمجرد الظن ، والظنون تختلف بأحوال المجتهدين ، حتى إن شيئاً واحداً يحرك ظن مجتهد وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر .

ولم يكن له فى الجدل معيار يرجع إليه المتنازعان .
رأينا أن الواجب فى اصطلاح المتناظرين ، ما اصطاح عليه السلف من مشايخ الفقه ، دون ما أحدثه من بعدهم ، ممن ادعى التحقيق فى الفقه ، من المطالبة بإثبات العلة بمناسبة ، أو تأثير ؛ أو إحالة .

بل رأينا أن يقتصر المعارض على سؤال المعلن بأن قياسك من أى قبيل؟
فإن كان من قبيل المناسب ، أو المؤثر ، أو سائر الجهات ، فبين وجهه .
وإن كان شبيهاً محضاً بوصف ليس فيه مناسبة ظاهرة ، وأنت تظن أنه ينطوى على المعنى المبهم ، فليست أطالبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأوصاف ؛ فإن ما لا يناسب ، إن صلح للجمع ، صلح مثله للفرق .

وبهذا السؤال يفتضح المعلن فى قياسه الذى قدره ، إن كان معناه الجامع طرداً محضاً لا يناسب ، وإلا يوهى الاشتمال على مناسب مبهم .
وإن كان ما يقابل السائل به ، طرداً محضاً لا يوهى أمراً ، فعلى المعلن أن يرجح جانبه ، كما إذا فرق بين التيمم والوضوء ، بأن التيمم على عضوين ، وهذا على أربعة أعضاء ، فإن هذا مما يعلم أنه لا يمكن لمثله مدخل فى الحكم لا بنفسه ، ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتمال عليه ، مع إيهامه بخلاف قولنا : إنه طهارة حكمية .

فهذا طريق النظر فى الفقهيات .
ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأى من سلك أطرافاً من العقلية ، ولم يحصرها ، وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقيسة ، ويقتصر منها على المؤثر ، ويوجه المطالبة العقلية ، على كل ما يتمسك به فى الفقه .
وعند ما ينتهى إلى نصرته مذهب فى التفصيل ، يعجز عن تقريره على الشرط الذى وضعه فى التأصيل ، فيحتال لنصرة الطرديات الردية ، بضروب من الخيالات الفاسدة ، ويلقبها بالمؤثر .

وليس يتنبه لركاكة تلك الخيالات الفاسدة ، ولا يرجع فينتبه لفساد الأصل الذي وضعه ، فدعاه إلى الاقتصار في إثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب ، ولا يزال يتخبط .

والرد عليه في تفصيل ما أورده في المسائل ، تشتمل عليه كتبنا المصنفة في خلافيات الفقه ، سيما :

(كتاب تحصين المأخذ) و (المبادئ والغايات) .

والغرض الآن من ذكره ، أن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقلیات ، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً ، فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين ، بالطريق السالك إلى طلب الظن ، صنيع من سلك من الطرفين طرفاً ، ولم يستقل بهما .

بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً .

وأما الظن فأسهلها منالاً ، وأيسرها حصولاً .

فالظنون المعتمدة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين ، إقدام أو إحجام ؛ فإن إقدام الناس في طرق التجارب ، وإمساك السلع تربصاً بها ، أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها .

بل في سلوك أحد الطريقين في أسفارهم ، بل في كل فعل يتردد الإنسان فيه بين جهتين ، على ظن .

فإنه إذا تردد العاقل بين أمرين ، واعتدلاً عنده في غرضه ، لم يتيسر له الاختيار ، إلا أن يترجح أحدهما ، بأن يراه أصلح بمخيلة ، أو دلالة .

فالقدر الذي يرجح أحد الجانبين ، ظن له . والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في إصلاح الخلق . وهذه الظنون وأمثالها ، تقتنص بأدنى مخيلة ، وأقل قرينة ، وعليه اتكال العقلاء كلهم ، في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا .

وذلك القدر كاف في الفقهيات . والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده ، بل يبطله ، كما أن الاستقصاء في التجارات ضرباً للمثل ، يفوت مقصود التجارة .

وإذا قيل للرجل : سافر لتربح .

فيقول : وجم أعلم أني إذا سافرت ربحت ؟

فيقال : اعتبر بفلان ، وفلان .

فيقول : ويقابلهما فلان وفلان ، وقد ماتا في الطريق ، أو قتلا ، أو قطع عليهما الطريق .

فيقال : ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا . أو قتلوا .

فيقول : فما المانع من أن أكون من جملة من يخسر ، أو يقتل ، أو يموت ؟ وماذا ينفعني ربح غيري ، إذا كنت من هؤلاء ؟

فهذا استقصاء لطلب اليقين ، والمعتبر له لا يتجر ولا يربح ، ويعد مثل هذا الرجل موسوساً أو جباناً ، ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح .

فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات ، وهو هوس محض ، وخرق .

كما أن ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض .

فليؤخذ كل شيء من مأخذه : فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه ،

بأقل من الحق في تركه بموضع وجوبه . والله اعلم .

الصنف السابع

في

الأقيسه المركبة والناقصة

اعلم أن الألفاظ القياسية ، المستعملة في المخاطبات والتعليمات ، وفي الكتب والتصنيفات ، لا تكون ملخصة في غالب الأمر على الوجه الذي فصلناه ، بل قد تكون مائلة عنه :

إما بنقصان .

وإما بزيادة .

وإما بتركيب وخلط جنس بجنس .

فلا ينبغي أن يلتبس عليك الأمر ، فتظن أن المائل عما ذكرناه ، ليس بقياس

بل ينبغي أن تكون عين عقلك مقصورة على المعنى ، وموجهة إليه ، لا إلى الأشكال اللفظية .

فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده ، ويرد إلى ما ذكرناه من القياس ، فقوته قوة قياس ، وهو حجة ، وإن لم يكن تأليفه ما قدمناه من التأليف .
وكل قول ألف على الوجه الذى قدمناه ؛ إلا أنه إذا تؤمل وامتنح ، لم تحصل منه نتيجة ، فليس بحجة .

أما المائل بالنقصان ، فبأن ترك إحدى المقدمتين ، أو النتيجة :
أما ترك المقدمة الكبرى ، فمثاله : قولك :
هذان متساويان .

لأنهما قد ساويا شيئاً واحداً .

فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة ، وتركت المقدمة الكبرى . وهى قولك :
والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .
وبه تمام القياس .

ولكن قد ترك لوضوحها ، وعلى هذا أكثر الأقيسة فى الكتب والمخاطبات .
وقد ترك الكبرى ، إذا قصد التليس لبقى الكذب خفياً فيه ، ولو صرح به
لتنبه المخاطب لحل الكذب .

مثاله قولك :

هذا الشخص فى هذه القلعة خائن سيسلم القلعة .

لأنى رأيتك تتكلم مع العدو .

وتمام القياس أن تضيف إليه :

إن كل من يتكلم مع العدو فهو خائن .

وهذا يتكلم معه .

فهو إذن خائن .

ولكن لو صرحت بالكبرى ، ظهر موضع الكذب ، ولم يُسَلَمَ أن كل من
يتكلم مع العدو ، فهو خائن .

وهذا مما يكثر استعماله فى القياسات الفقهية .

وأما ترك المقدمة الصغرى ، فمثاله قولك :

اتق مكيدة هذا .

فيقال : لم ؟

فتقول : لأن الحساد ؛ يكابدون .

فترك الصغرى ، وهو قولك :

هذا حاسد .

وهذا إنما يكون عند ظهور الحسد منه .

وهو كقولك :

هذا يقطع .

لأن السارق يقطع .

وترك الصغرى .

ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب .

وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء ، لا سيما في كتب المذهب ، وذلك حذراً من التطويل ، ولكن في النظريات ينبغي أن يفصل حتى يعرف مكان الغلط .

وأما المائل بالتركيب والحلط ، فهو أن يطوى في سياق كلام تسوقه إلى نتيجة واحدة ، مقدمات مختلفة ، أى :

حملية
وشرطية متصلة ومنفصلة .

مثاله قولك :

العالم إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً .

فإن كان قديماً ، فهو ليس بمقارن للحوادث .

لكنه مقارن للحوادث ، من قبيل أنه جسم ، والجسم إن لم يكن مقارناً للحوادث ، يكون خالياً منها .

والخالي من الحوادث ليس بمؤلف ، ولا يمكن أن يتحرك .

فإذن العالم محدث .

فهذا القياس مركب :

من شرطى منفصل .

ومن شرطى متصل .

ومن جزمى على طريق الحلف .

ومن جزمى مستقيم .

فتأمل أمثال ذلك ؛ فإنه كثير الورد في المناظرات ، والمحادثات التعليمية .
ومن جملة التركيبات ما ترك فيه النتائج الواضحة ، وبعض المقدمات ،
ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة ، وترتب بعضها على بعض ، وتساق إلى
نتيجة واحدة ، كقولنا :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف ، فمقارن لعرض لا ينفك عنه .

وكل عرض فحادث .

وكل مقارن لحادث ، فلا يتقدم عليه .

وكل ما لا يتقدم على حادث ، فوجوده معه .

وكل ما وجوده مع الحادث ، فهو حادث .

فإذن العالم حادث .

وكل واحدة من هذه المقدمات ، تمامها بقياس كامل ، حذفت نتائجها ،
وما ظهر من مقدماتها ، وسيقت لعرض واحد . وإلا فكان ينبغي أن يقول :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف فمقارن لعرض لا ينفك عنه .

فإذن كل جسم ، فمقارن لعرض لا ينفك عنه .

ثم يبتدئ ويضيف إليه مقدمة أخرى ، وهي أن :

كل مقارن لعرض لا ينفك عنه ، فهو مقارن لحادث .

ثم يشتغل بما بعده على الترتيب .

ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها .

* * *

وربما تحوى المحادثات كلمات لها نتائج ، لكن ترك تلك النتائج :
إما لظهورها .

ولما لأنها لا تقصد للاحتجاج .

بل تذكر المقدمات تعريفاً لها في أنفسها ، اعتماداً على قبول المخاطب ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم :

(يموت المرء على ما عاش عليه . ويحشر على ما مات عليه) .

وهاتان مقدمتان نتيجتهم أن المرء يحشر على ما عاش عليه .

فحالة الحياة ، هي الحد الأصغر .

وحالة الممات ، هي الحد الأوسط .

ومهما ساوت حالة الحشر ، حالة الموت .

وساوت حالة الموت ، حالة الحياة .

فقد ساوت حالة الحشر ، حالة الحياة .

والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على أن الدنيا مزرعة الآخرة ، ومنها التزود .

ومن لم يكتسب السعادة ، وهو في الدنيا ، فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد موته . فمن كان في هذه أعمى ، فهو عند الموت أعمى ، أعنى عمى البصيرة عن درك الحق ، والعياذ بالله .

ومن كان عند الموت أعمى ، فهو عند الحشر أعمى كذلك . بل هو أضل سبيلاً ؛ إذ ما دام الإنسان في الدنيا ، فله أمل في الطلب ، وبعد الموت قد تحقق اليأس .

والمقصود : أن الكلمات الجارية في المحاورات ، كلها أقيسة محرفة ، غيرت تأليفاتها للتسهيل ، فلا ينبغي أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور ، بل ينبغي أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة ، دون الألفاظ المنقولة .

النظر الثاني من كتاب القياس في مادة القياس

قد ذكرنا أن كل مركب ، فهو متألف من شيئين :
أحدهما : كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير .
والثاني : كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير .
وقد تكلمنا على صورة القياس ، وتركيبه ، ووجوه تأليفه ، بما يقنع .
فلنتكلم في مادته .
ومادته هي العلوم ، لكن لا كل علم ، بل العلم التصديقي ، دون العلم
التصورى .
وإنما العلم التصورى مادة الحد .
والعلم التصديقي ، هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض ، بالإيجاب
أو بالسلب .
ولا كل تصديق ، بل التصديق الصادق في نفسه .
ولا كل صادق ، بل الصادق اليقيني ، فرب شيء صادق في نفسه ، عند الله
وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذى يطلب به
استنتاج اليقين .
ولا كل يقينى ، بل اليقيني الكلى ، أعنى أنه يكون كذلك في كل حال .
ومهما قلنا : مواد القياس ؛ هي المقدمات ؛ كان ذلك مجازاً من وجه ؛
إذ المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على :
محمول وموضوع .

ومادة القياس هي العلم الذي لفظ (المحمول) و (الموضوع) دالان عليه ، لا اللفظ ، بل (الموضوع) و (المحمول) هي العلوم الثابتة في النفس ، دون الألفاظ . ولكن لا يمكن التفهيم إلا باللفظ ، والمادة والحقيقة هي التي تنهى إليه في الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور :

القشر الأول : هو الصورة المرقومة بالكتابة .

الثاني : هو النطق ؛ فإنه الأصوات المرتبة ، التي هي مدلول الكتابة ، ودال على الحديث الذي في النفس .

الثالث : هو حديث النفس الذي هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام ، إما منطوقاً به ، وإما مكتوباً .

الرابع : وهو اللباب ، هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم .

فهذه العلوم هي مواد القياس ، وعسر تجريدتها في النفس ، دون نظم الألفاظ بحديث النفس ، لا ينبغي أن يخيّل إليك الاتحاد بين :
العلم والحديث .

فإن الكاتب أيضاً قد يصعب عليه تصور معنى إلا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشيء ، حتى إذا تفكر في الجدار ، تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً .

ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة ، لم يشكل عليه أن هذا مقارن لازم للعلم لا عينه .

وكذلك يتصور أن إنساناً يعلم علوماً كثيرة ، وهو لا يعرف اللغات ، فلا يكون في نفسه حديث نفس ، أعني اشتغالا بترتيب الألفاظ .

* * *

فإذن العلوم الحقيقية التصديقية ، هي مواد القياس ؛ فإنها إذا أحضرت في الذهن ، على ترتيب مخصوص ، استعدت النفس ، لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة

من عند الله تعالى ^(١) .

فإذن مهما قلنا : مواد القياس ، المقدمات اليقينية ، فلا تفهم منه إلا ما ذكرناه .

ثم كما أن الاستدارة والنقش للدينار ، زائد على مادة الدينار ؛ فإن المادة للدينار ، هي الذهب الإبريز .

فكذا في القياس .

وكما أن الذهب الذي هو مادة الدينار ، له أربعة أحوال :

أعلاها : أن يكون ذهباً خالصاً إبريزاً ، لا غش فيه أصلاً .

والثانية : أن يكون ذهباً مقارباً ، لا في غاية رتبته العليا ، ولا كذلك الذهب

الإبريز الخالص .

والثالثة : أن يكون ذهباً كثير الغش ؛ لاختلاط النقرة ^(٢) والنحاس به .

والرابعة : أن لا يكون ذهباً أصلاً ، بل يكون جنساً على حدة ، مشبهاً بالذهب .

فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة .

قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين ، مقبولا عند الكافة في الظاهر ، لا يشعر

الذهن بإمكان نقيضه على الفور ، بل بدقيق الفكر .

فيسمى القياس المؤؤف منه (جدلياً) إذ يصلح لمناظرات الخصوم .

وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم ، ولكن غالب ظن ، وقناعة

نفس ، مع خطور نقيضه بالبال ، أو قبول النفس لنقيضه إن أخطر بالبال ، وإن

وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال .

(١) قوله من عند الله تعالى ، يصور مذهباً معيناً ، يحمل قول الله تعالى (خالق كل شيء)

على العموم والشمول ، وما دامت نتيجة القياس شيئاً ، فهي مخلوقة لله ، وإنما يخلقها الله في النفوس المستعدة لها ، ومن حالات الاستعداد ، حضور المقدمات في الذهن على ترتيب مخصوص .

وغير أصحاب هذا المذهب ، لهم وجهة نظر أخرى .

وهذه المسألة فرع من مسألة عامة ، هي نظرية « السببية » ويحسن أن ترجع في هذه المسألة العامة

إلى كتاب « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالي ، فإنه قد بحثها فيه بحثاً مستوعباً .

ولإمام الحرمين رأى هام في المسألة ، يمكن معرفته من كتبه .

(٢) قال في المختار (النقرة : السبيكة) .

ويسمى القياس المؤلف منه (خطائياً) إذ يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات .

وقد يكون تارة مشبهاً باليقين ، أو بالمشهور المقارب لليقين في الظاهر ، وليس بالحقيقة كذلك ، وهو الجهل المحض ، ويسمى القياس المؤلف منه (مغالطياً) و (سوفسطائياً) ؛ إذ لا يقصد بذلك إلا المغالطة والسفسطة ، وهو إبطال الحقائق .

فهذه أربع مراتب ، لا بد من تمييز البعض منها عن البعض .
وأما الخامس: الذى يسمى قياساً شعرياً ، فليس يدخل في غرضنا ؛ فإنه لا يذكر لإفادة علم ، أو ظن ، بل المخاطب قد يعلم حقيقته ، وإنما يذكر .

لترغيب	أو تنفير	أو تسخية .
أو ترهيب	أو تبخيل	أو تشجيع

وله تأثير في النفس بترديدها على هذه الأحوال .
وإيجابه انقباضاً وانبساطاً ، مع معرفة بطلانه ، وذلك كنفرة الطبع عن .
(الحلو الأصغر) .

إذا شبه ب (العذرة) حتى يتعذر في الحال تناولها ، وإن علم كذب قائله .
وعليه تعويل صناعة الشعر ، وبه تشبث أكثر المتشدين من الوعاظ ؛
فإنهم يستعملون في النثر صناعة الشعر .

ومثاله : أن من يريد أن يحمل غيره على التهور ، ويصرفه عن الحزم ،
يلقب (الحزم) ب (الجبن) ويقبحه ، ويذم صاحبه ، فيقول :

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة النفس^(١) اللثيم
فتنبسط نفس المتوقف ، إلى التهجم ، بذلك .

وكقوله :

إن لم أمت تحت السيوف مكرماً أمت ، وأقاسى الذل غير ، مكرم

(١) كذا في الأصل ، ولكنى أحفظها الطبع .

وكذلك إذا أراد التسخية ، أطنب في مدح السخى ، وشبهه بما يعلم أنه لا يشبهه ، ولكن يؤثر في نفسه ، كقوله :
هو البحر ، من أى الجوانب جئته فـلُجَّتُهُ المعروفُ ، والجودُ ساحلُهُ .
تعود بسط الكف ، حتى لو انّه دعاه لقبض ، لم تطعه أنامله .
تراه ، إذا ما جئته ، مهلاً كَأَنَّكَ تعطيه الذى أنت سائله .
ولو لم يكن في كفه غير روحه بلحاد بها ، فليثق الله ، آملُهُ .
وهذه الكلمات كلها أحاديث يُعلم حقيقة كذبها ، ولكنها تؤثر في النفس تأثيراً عجيباً لا ينكر .

وإذ ليس يتعلق هذا الجنس بغرضنا ، فلنُهجر الإطناب فيه ، ولنرجع إلى الأقسام الأربعة .

وإذ قد قبحنا حال الشعر ، فلا ينبغي أن تظن أن كل شعر باطل ؛ فإن من الشعر لحكمة ، وإن من البيان لسحرا .

وقد يدرج الحق في وزن الشعر ، فلا يخرج عن كونه حقاً ، كقول الشاعر في تهجين البخل .

ومَن يُنْفِق الساعات في جمع ماله مَخَافَةَ فَقْرٍ ؛ فالذى فعلَ الفقر فهذا كلام حق صادق ، ومؤثر في النفس ، والوزن اللطيف ، والنظم الخفيف يروجه ، ويزيد وقعه في النفس .

فلا تنظر إلى صورة الشعر ، ولا حظ المعاني في الأمور كلها ، لتكون على الصراط المستقيم .

ولنرجع إلى الغرض فنقول :

المقدمات تنقسم :

إلى يقينيات صادقة ، واجبة القبول .

وإلى غيرها .

والقسم الأول باعتبار المدرك ، أربعة أصناف :

الصنف الأول : الأوليات العقلية المحضة ، وهى قضايا تحدث في الإنسان ،

من جهة قوته العقلية المجردة ، فمن غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها .

ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن .
 إما لمعونة الحس . أو الخيال . أو وجه آخر .
 وجعلتها القوة المفكرة قضية ، بأن نسبت أحدها إلى الآخر ، بسلب أو إيجاب ،
 صدق بها الذهن اضطراراً ، من غير أن يشعر بأنه ، من أين استفاد هذا التصديق ،
 بل يقدر كأنه كان عالماً به ، على الدوام ، كقولنا :
 إن الاثنين أكثر من الواحد .

والثلاثة مع الثلاثة ؛ ستة .
 وأن الشيء الواحد لا يكون قديماً ، وحديثاً ، معاً .
 وأن السلب والإيجاب معاً ، لا يصدقان في شيء واحد فقط .
 إلى نظائره .

وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به ، إلا على تصور
 البسائط أعني الحدود ، والذوات المفردة .
 فهما تصور الذوات ، وتفطن للتركيب ، لم يتوقف في التصديق .
 وربما يحتاج إلى توقف ، حتى يتفطن لمعنى (الحادث) و (القديم) ولكن
 بعد معرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق .
 الصنف الثاني : المحسوسات ، كقولنا :

القمر مستدير	والشمس منيرة	والكواكب كثيرة .
والكافور أبيض	والفحم أسود	والنار حارة .
والثلج بارد .		

فإن العقل المجرد ، إذا لم يقترب (الحواس) لم يقض بهذه القضايا . وإنما
 أدركها بواسطة الحواس .
 وهذه أوليات حسية .

ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا :
 فكراً ، وخوفاً ، وغضباً ، وشهوة ، وإدراكاً ، وإحساساً .
 فإن ذلك انكشف للنفس أيضاً ، بمساعدة قوى باطنة ، فكأنه يقع متأخراً
 عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى ، سوى العقل .

ولا تشك في صدق المحسوسات ، إذا استثنيت أموراً عارضة ، مثل :
 ضعف الحس .
 وبعد المحسوس .
 وكثافة الوسط .

الصنف الثالث : المجريات ، وهي أمور وقع التصديق بها ، من الحس ،
بمعاونة قياس نحى ، كحكمنا بأن :
 الضرب مؤلم للحيوان .
 والقطع مؤلم .
 وجز الرقبة مهلك .
 والسقمونيا مسهل .
 والخبز مشبع .
 والماء مرو .
 والنار محرقة .

فإن الحس أدرك الموت ، مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيئات في
 المضروب ، وتكرر ذلك على الذكر ، فتأكد منه عقد قوى ، لا يشك فيه .
 وليس علينا ذكر^(١) السبب في حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقينى .

(١) إن العلم الذى لا يطلب له حصول سبب ، هو العلم الذى لا سبب له إلا إخطاره بالبال .
 فهل القضية التجريبية كذلك ؟

إن الغزالي يصرح بأن إخطار القضية التجريبية بالبال ، ليس يكفى وحده لليقين بالقضية التجريبية ؛
 إذ يقول (وتكرر ذلك على الذكر . . . إلخ) إذن التكرار له مدخلية ، إلى جانب الإخطار بالبال
 الذى سببه الحس .

وإذن فالتكرار ، هو طريق اليقين بالقضية التجريبية ، فلا بد من فحص (التكرار) لمعرفة كيف
 يوصل إلى اليقين ، لنكون على ثقة من أنه طريق صحيح لليقين ، وقد فتح الغزالي نفسه باب هذا الفحص
 بقوله :

(ولا تخلو - أى التجربة - عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهى أنه :

لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر . . . إلخ)

وفتح الغزالي باب هذا الفحص ، عن طريق الإشارة إلى القياس الخفى ، اعتراف من الغزالي بأن اليقين
 بالتجربة له سبب يطلب ويعرف ، فكيف يدعى أنه (ليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين) ؟

وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً .

وربما أوجبت قضاء أكثرياً .

ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهي أنه :

لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر في الأكثر من غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم ، استبعدت النفس تأخره عنه ، وعدته نادراً ، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً .

وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً ، مرة بعد أخرى ، ولا ينضبط عدد

كيف يدعى ذلك ، ما دام أن هناك سبباً لليقين ؟ إن من واجبنا أن نتعرف إلى هذا السبب ، لنذكر مبلغ صلاحيته لليقين .

لعل الغزالي يقصد بـ (السبب) الذي يعطينا من البحث عنه هو (السبب) الذي من أجله تكون السقومية مسهلة ، والماء مروباً وهكذا ، ولكن هذا (السبب) إن كان الحديث عنه عويصاً في الماضي ، فلم يصبح في عصر الذرة عويصاً .

إن التجربة أصبحت لها من الخطورة ما لم يكن في عصر الغزالي ، فقد سيطرت المادية على : العلم ، والفكر والحياة كلها . وصارت التجربة طريق المعرفة الوحيد لدى الماديين ، وناقضوا بمعرفتهم المادية كثيراً من المعارف التي لا تخضع للتجربة ، فأنكروها .

فن الواجب في رأي دراسة التجربة دراسة مستقصية لغرضين اثنين هامين :

أحدهما : التأكد من معرفة ما تتأدى إليه من معرفة ، هل يبلغ مرتبة اليقين ؟ أم هو دونه ؟

والآخر : التأكد من معرفة : هل هي الطريق الوحيد للمعرفة ، أم هناك طرق أخرى سواها ؟

وعندى أن دراسة التجربة أمر واجب على أنصار المنطق القديم ، أكثر مما هو واجب على أصحاب المنطق الحديث لأن التجربة من وجهة نظر أصحاب المنطق الحديث تتمتع بنفوذ تحسد عليه ، ولكن نفوذها هذا له خطر أي خطر على المنطق القديم وما يرتبط به من علوم ؛ فإذا كان المنطق القديم يريد البقاء لنفسه ولا يرتبط به من علوم ، فليحدد موقفه من هذا الهجوم ، وليدفعه عن نفسه ، أو فليعلن الإفلاس ، وأحب أن أنبه هنا إلى أن التجربة التي تقوم على فحص بعض الحالات ، حين تقرر حكماً كلياً عاماً ، تكون قد استعملت ما يسمى قياس الغائب على الشاهد ؛ فهل ما قيل في علم أصول الفقه عن قياس الغائب عن الشاهد ، وما يكتنفه من غموض ، يمكن أن يقال عن التجربة ؟ لا أريد أن أقرر هنا حكماً بشأن التجربة ، وإنما أريد أن أدعو إلى دراستها دراسة تتناسب مع ما يدعى لها من سطوة ونفوذ ؛ وأن أفتح الباب فقط أمام دراستها ، وأن أشير إلى المسئول عن هذه الدراسة . انظر ما يأتي ص ٢٢٧ .

المرات ، كمالات ينضبط عدد المخبرين في التواتر ؛ فإن كل واقعة ههنا ، مثل شاهد مخبر^(١) .

وانضم إليه القياس الذي ذكرناه .

أذعن النفس للتصديق .

فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقيناً ؟ والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس (الجوز) سبباً لـ (الموت) ولا (الأكل) سبباً لـ (الشبع) ولا (النار) علة لـ (الإحراق) .

(١) هل الغزالي ، بهذه المقارنة بين التجربة والتواتر ، يريد أن يسوي بينهما ؟ إنه يجعل كل واقعة في التجربة (مثل شاهد مخبر) في التواتر . ثم يقول (وانضم إليه — لعل الضمير راجع إلى الإحساس في قوله : « وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً » — القياس الذي ذكرناه) .

فهل هذا القياس الذي ينضم إلى وقائع التجربة أمر خاص بالتجربة ؟ أم التواتر يشتمل على قياس ضمني ، مثل ما تشتمل التجربة ؟ إلى أرى أن التواتر يشتمل على قياس ضمني أيضاً ، يصوره قولنا : لو لم يكن هذا الأمر حقاً ، لما قرره جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب والأمر في هذا القياس ، كالأمر في القياس الذي تشتمل عليه التجربة ، لولا فارق واحد ، هو أن وقائع التجربة هي واقع مية . هي مرات الإسهال مثلاً ، الذي يحدث عقب تناول السقمونيا .

أما وحدات التواتر ، فهي وحدات حية ؛ إن كل واحدة منها ، كائن عاقل مدرك ، يقرر أنه سمع كذا أو رأى كذا .

وإذن فالتجربة ليست أعلى مرتبة في اليقين ، من التواتر ، فلنتنظر حتى نرى ماذا سيقول الغزالي عن التواتر .

وأحب أن أشير هنا إلى أن عقيدة المسلمين في الإله ، وفي النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، ثابتة بالعقل .

والقرآن أيضاً ، من حيث هو ، معجزة النبي عليه الصلاة والسلام ، فهو ثابت بالعقل لا بالتلقي عن النبي ؛ فإنه من حيث هو معجزة ، يجب أن تثبت به النبوة ، لا أن يثبت هو بالنبوة .

فما يستفاد بالقرآن من سمعيات ، وتشريعات ، مستقى مما هو ثابت بالعقل ، وما دام القرآن معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، في كل عصر ، فهو ثابت بالعقل إلى جانب حفظه بالتواتر . فليس التواتر هو الطريق الوحيد للعلم بالقرآن .

والخلاصة التي أريد أن أنتهي إليها .

أن الطعن في التواتر يؤدي إلى الطعن في التجربة من حيث إنهما متساويان في درجة اليقين ، بل من حيث إن وحدات التواتر أقوى من وحدات التجربة .

وأن الطعن في التواتر ، لا يؤثر على حقيقة القرآن ؛ لأنه من حيث هو معجزة ، ثابت بالعقل .

ولكن الله تعالى يخلق (الاحترق) و (الموت) و (الشبع) عند جريان هذه الأمور ، لا بها .

قلنا : قد نهينا على غور هذا الفصل ، وحقيقته في كتاب (تهافت الفلاسفة) (١) والقدر المحتاج إليه الآن ، أن (المتكلم) إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته ، لم يشك في موته ، وليس في العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت ، وبأحث عن وجه الاقتران .

وأما النظر في أنه ، هل هو لزوم ضروري ، ليس في الإمكان تغييره ، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى ، لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتل التبديل والتغيير .

فهو نظر في وجه الاقتران ، لا في نفس الاقتران ، فليفهم هذا ، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته ، وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه . ومن قبيل المجربات ، الحدسيات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن ، وقوته ، وتولييه الشهادة لأمر ، فتدعن النفس لقبوله والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكك فيه .

ولكن لو نازع فيه منازع ، معتقداً أو معانداً ، لم يمكن أن يعرف به ، ما لم يقو حدسه ؛ ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوى ؛ وذلك مثل قضائنا بأن .

نور القمر مستفاد من الشمس .

وأن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام الذي تقابله ؛ وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس ؛ قرباً ، وبعداً ، وتوسطاً .

ومن تأمل شواهد ذلك ، لم يبق له فيه ريبة .

وفيه من القياس ، ما في المجربات ؛ فإن هذه الاختلافات ، لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس ، لما استمرت على نمط واحد ، على طول الزمن .

(١) ما دام المنطق المسمى (معيار العلوم) هو القسم الأخير من كتاب التهافت كما نهينا إليه في المقدمة ، فلا بد أن يكون القسمان الخاصان بالإلهيات والطبيعيات من كتاب التهافت ، قد سبقا هذا القسم ، تأليفاً .

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار ، قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه ، حتى إذا تولى السلوك بنفسه ، أفضاه ^(١) ذلك السلوك ، إلى ذلك الاعتقاد ، إن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال .

ولثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مسكت ، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق ^(٢) ، فمن الاعتقادات اليقينية ، ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان ، إلا إذا شاركنا في ممارسته ، ليشاركنا في العلوم المستفادة منه .

وفي مثل هذا المقام : (من لم يذق لم يعرف ، ومن لم يصل لم يدرك) .
الصنف الرابع : القضايا التي عرفت لا بنفسها ، بل بوسط ، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها ، بل مهما أحضر جزئى المطلوب ، حضر التصديق به ؛ لحضور الوسط معه ، كقولنا :
 الاثنان ثلث الستة .

فإن هذا معلوم بوسط ، وهو أن :
 كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية ، فأحد الأقسام ثلث .
 والستة تنقسم بالاثنتين ، ثلاثة أقسام متساوية .
 والاثنان إذن ثلث الستة .

ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن ، لقلة هذا العدد ، وتعود الإنسان التأمل فيه . حتى لو قيل لك :

الاثنان والعشرون ، هل هي ثلث ستة وستين ؟ لم تبادر إليه بمبادرتك إلى الحكم بأن الاثنان ثلث الستة . بل ربما افتقرت إلى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة ؛

(١) قال في المختار (أفضى إليه سره ، وأفضى بيده إلى الأرض . مسها بباطن راحته في سجوده) .

(٢) هذه مسألة هامة جداً ؛ ينبغي أن يوليها المنصفون عنايتهم ؛ فتي قدروا أن هناك من العلوم الحقة ما لا يمكن إقامة البرهان عليه ، ولا إلزام الغير ، وكل ما يمكن بصدها هو الإرشاد إلى طريق اكتسابها ، لا إلى طريق إثباتها ؛ كفوا عن التحدى بطلب البرهان القاطع على كل علم ، وطالبوا بمعرفة الطريق ، حين يعز معرفة الدليل .

فإذا انقسمت ، وحصل أن كل قسم ، اثنان وعشرون ، عرفت أن ذلك ثلثه ...
وهكذا كلما كثر الحساب .

فهذا وإن كان معلوماً برأى ثان ، لا بالرأى الأول ، ولكنه ليس يحتاج فيه
إلى تأمل ، فهو جار مجرى الأوليات ، فيصالح لأن يكون من مواد الأقيسة .
بل القضايا التي هي نتائج أقيسة ، ألفت من مقدمات ، هي من الأصناف
الثلاثة السابقة تصالح أن تكون مواد أقيسة ، ومقدماتها .

القسم الثاني

المقدمات التي ليست يقينية ولا تصالح للبراهين

وهي نوعان :

نوع يصالح للظنيات الفقهية .

ونوع لا يصالح لذلك أيضاً .

النوع الأول : وهو الصالح للفقهيات دون القينيات ، وهي ثلاثة أصناف :

ومظنونات

ومقبولات

مشهورات

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام ، وإطعام

الطعام ، وصلة الأرحام ، وملازمة الصدق في الكلام ، ومراعاة العدل في القضايا
والأحكام .

وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان ، وقتل الحيوان ، ووضع البهتان ، ورضاء
الأزواج بفجور النسوان ، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان .

وهذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ، لما قضى الذهن
به قضاء ، بمجرد العقل والحس ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت في
النفوس هذه القضايا وأثبتتها ، وهي خمسة :

أولها : رقة القلب ، بحكم الغريزة ، وذلك في حق أكثر الناس ، حتى سبق

إلى وهم قوم ، أن ذبح الحيوان قبيح عقلاً ، ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس

عن ذلك إلى تحسين الذبح ، وجعله قرباناً ، لعم هذا الاعتقاد أكثر الناس .
ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إيلام البهائم بالذبح ،
والمجانين بالمرض ، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح .

فنههم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخرة .
ولم يتنبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفاً ليعطيه رغبة ، مهما قدر على إعطائه
دون الصفع .

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنيات قارفوها وهم مكلفون ؛ وردوا بطريق
التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ، ليعذبوا فيها .
ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب فينزجر بسببه ، قبيح^(١) .

وإن زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنيات سبقت ، كان لها قوة مفكرة
ويلزم عليه تجويز^(٢) معرفة الذباب والديدان ، حقائق الأمور ، وجميع العلوم
الهندسية والفلسفية ، وهو منكرة للمحسوس .

ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض ، في انتقام ، أو تشف ، أو دفع ضرر في

(١) لست أدري كيف أورد الغزالي هذا الاعتراض ، وهو يعلم أن العصاة والكفار يعاقبون في الآخرة ،
ولا محل للانزجار بالعقوبة في الآخرة ؛ إذ ما دام التكليف ساقطاً هناك ، فلا معنى للانزجار ، فلم
كانت العقوبة إذن ، إن كان داعيها وباعثها هو الزجر عن المعادة ؟

(٢) لم يقل الغزالي (ويلزم عليه معرفة الذباب . . . إلخ) بدل قوله (ويلزم عليه تجويز معرفة
الذباب . . . إلخ) لأنه لا يلزم من وجود القوة المفكرة للذباب والديدان ، أن تعلم بالفعل بحقائق الأمور ،
وجميع العلوم الهندسية والفلسفية . . . إلخ فإن أفراد الإنسان فيهم القوة المفكرة ، ولم يقع لكل واحد
منهم معرفة حقائق الأمور وجميع العلوم الهندسية والفلسفية .

ورغم هذا الاحتياط من الغزالي ، فإنه لا يلزم من معرفة الذباب والديدان ، كونها معاقبة بالرد في
هذه القوالب بطريق التناسخ على جنيات سبقت ، أن تتسع مداركها الفكرية لإدراك حقائق الأمور
الفلسفية والرياضية ، وما إليها ؛ إذ لا يلزم من معرفتها أنها معاقبة بالرد في هذه القوالب بطريق التناسخ
على جنيات سبقت ، أن تكون لها قوة فكرية تدرك بها هذا القدر من المعرفة فقط ، ولا استحالة في ذلك .

المستقبل ، أو لم يكن للمعاقب مصلحة ، فهو أيضاً قبيح^(١) ، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق من غير إيلام ، ومن غير تكليف وإلزام ، فيأثروهم بالتكليف أولاً ، وبالعقوبة آخراً ، أخرى بأن يكون قبيحاً مما ذكره ، وجعلوه قبيحاً من إيلام البريء عن الجنايات .

السبب الثاني : ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة ، ولأجابه يحكم باستقباح الرضا ، بفجور امرأته ، ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه ، بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بمرأة الغير ، ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم ، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة ، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة ، وهو في غاية القبح .

وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة ، وترك للأمانة ، فتتناقض أحكامهم في الحسن والقبح ، ويزعمون أنها قضايا العقل .
وإنما منشؤها الأخلاق التي جبل عليها .

السبب الثالث : محبة التسالم ، والتصالح ، والتعاون على المعاش ؛ ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام ، وإطعام الطعام ، ويقبح لديهم السب ، والتنفير ، ومقابلة النعمة بالكفران ، وأمثاله .

(١) ليقولنا الغزالي رأيه في عقاب العصاة والكفار في الآخرة ، هل لله في ذلك غرض ، من : انتقام أو تشف ؟ أو دفع ضرر في المستقبل ؟ أو هل للعصاة والكفار مصلحة في عقابهم الأخرى ؟ إن لم يكن هذا ولا ذاك ، لزمه الحكم بقبح عقاب الله لهم ، على نحو ما حكم بقبح عقاب الكائنات العاصية بردها في قوالب الحيوانات - على فرض وقوع ذلك - بطريق التناسخ ، ما دام الدافع إلى إيقاع العقاب محصوراً ، عنده ، في الأغراض المشار إليها آنفاً .

إن الذي يخلص الغزالي من هذا الاعتراض ، ومن الاعتراض المائل له السابق في هامش ص ١٩٣ هو ملاحظة رأيه في أن (مراعاة العدل في القضايا والأحكام) هو من المشهورات ، وليس من العقليات ؛ إذ يقرر أن (هذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، وعقله وهمه وحسه لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل والحس ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت في النفس هذه القضايا) .
ولو سلم للغزالي هذا لملت به مشاكل كثيرة ؛ فإن أكثر القضايا التي يطلب لها تعليل مقبول ونظن أن الحصول على تعليل مقبول لها عسير ، هي من هذا القبيل .

ولولا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها ، أو صوارف عنها ، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح ؛ ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ، ويميلون إلى التغالب ؛ فألذ الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب ، والقتل والفتك .

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس ، فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ، ووقع النشء عليها ، رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً ، أدى إلى الظن بأنها عقلية ، كحسن الركوع والسجود ، والتقريب بذبح البهائم ، وإراقة دماءها .

وهذه الأمور لو غوفص^(١) بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا ، لكان مجرد عقله لا يقضى فيها بحسن ، ولا بقبح . ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا .

السبب الخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة ؛ فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الإطلاق ، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً ؛ لأنه يحسن في أكثر الأحوال ، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة .

ويحكم على الصدق بالحسن ؛ لوجوده موافقاً للأغراض ، مرغوباً في أكثر الأحوال ، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبي ، أو ولي ، ليجده السائل فيقتله ، بل ربما اعتقد قبح الكذب حينئذ ، بإخفاء المحل لمصادفة الكذب مقروناً بالقبح في أكثر الأحوال .

فهذه الأسباب وأمثالها ، علل قضاء النفس بهذه القضايا ، وليست هذه القضايا صادقة كلها ، ولا كاذبة كلها .

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها ، فليس يبين الصدق عند العقل بياناً أولياً ، بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر ، وإن كان محموداً عند العقل الأول . والصادق غير المحمود ، والكاذب غير الشنيع . ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

(١) قال في المختار (غافضه ، أخذه على غرة) .

وقد يكون المحمود صادقاً ، لكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له ،
فيؤخذ على الإطلاق ، مع أنه لا يكون صادقاً إلا مع ذلك الشرط ، كقولنا :
الصدق حسن .

وليس كذلك مطلقاً ، بل بشروط ، ولفقد بعض الشروط ، قبح الصدق
الذى هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله ، إلى غير ذلك من نظائره .
ومهما أردت أن تعرف الفرق .
بين هذه القضايا المشهورات .
وبين الأوليات العقلية .
فأعرض قولنا :

قتل الإنسان قبيح .
وإنقاذه من الهلاك جميل .

على عقلك ، بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغاً عاقلاً ، ولم
تسمع قط تأديباً ، ولم تعاشر أمة ، ولم تعهد ترتيباً وسياسة ، لكنك شاهدت
المحسوسات ، وأخذت منها الخيالات .
فيمكنك التشكيك في هذه المقدمات ، أو التوقف بها ، ولا يمكنك التوقف
في قولنا :

إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .
وإن الاثنين أكثر من الواحد .

فإذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق ، محتملة الكذب لم تصلح
للبرايين التي يطلب منها اليقين ، وصلحت للفقهيات .

* * *

الصنف الثاني : المقبولات ، وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها
من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر ، أو شخص واحد تميز عن غيره
بعدالة ظاهرة ، أو علم وافر ، كالذى قبلناه من آبائنا ، وأساتذتنا ، وأئمتنا ،
واستمررنا على اعتقاده .

وكأخبار الآحاد في الشرع ، فهي تصلح للمقاييس الفقهية ، دون البراهين
العقلية ، ولها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى ، فليس المستفيض في الكتب

الصحيح من الأحاديث ، كالذى ينقله الواحد ، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره .

ودرجات الظن فيه لا تحصى .

الصنف الثالث : المظنونات ، وهى أمور يقع التصديق بها ، لا على الثبات ، بل مع خطوط إمكان نقيضها بالبال ، ولكن النفس إليها أميل ، كقوانا : إن فلانا إنما يخرج بالليل لريبة .

فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبى عليه التدبير الأفعال ، وهى مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه .

* * *

والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها فى بعض الأحوال فيجوز أن تسمى (مظنونة) .

وكم من مشهور فى بادئ الرأى ، يورث اعتقاداً ، فإن تأملته وتعمقته ، عاد ذلك الإذعان لقبوله ، ظناً ، أو تكذيباً ، كقول القائل : ينبغى أن تنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فهذا محمود مشهور ، يتسارع الذهن إلى قبوله ، ثم يتأمل فيتبين خلافه ، وهو :

أن الظالم ينبغى أن لا ينصر ؛ بل ينبغى أن يمنع من ظلمه ، وينصر المظلوم عليه ، وهو المراد بالحديث المقول^(١) فيه ؛ فإنه سئل عن ذلك ، ف قيل : كيف ينصر الظالم ؟ فقال (نصرته أن تمنعه من ظلمه) .

* * *

النوع الثانى : ما لا يصلح للفظيات ، ولا للظنيات ، بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة ، وهى :

المشبهات : أى المشبهة للأقسام الماضية فى الظاهر ، ولا تكون منها ، وهى ثلاثة أقسام :

الأول : الوهميات الصرفة ، وهى قضايا يقضى بها الوهم الإنسانى ، قضاء جزئياً

(١) فى الأصل (المعقول)

بريئاً عن مقارنة ريب وشك ، كحكمه في ابتداء فطرته .

باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهته .

وأن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم ، ولا ينفصل عنه ، ولا يكون داخل العالم ، ولا خارجه ، محال .

وهذا يشبه الأوليات العقلية .

مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد .

والواحد أقل من الاثنين .

وهي أقوى من المشهورات التي مثلنا ها بأن :

العدل جميل .

والجور قبيح .

وهي مع هذه القوة ، كاذبة ، مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ؛ لأن الوهم أنس بالمحسوسات ، فيقضى لغير المحسوس بمثل ما ألفه في المحسوس .

وعرف كونه كاذباً ، من مقدمات يصدق الوهم بآحادها ، لكن لا يدعن للنتيجة ؛ إذ ليس في قوة الوهم إدراك مثلها ، وهذا أقوى المقدمات الكاذبة ؛ فإن الفطرة الوهمية تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية ؛ ولذلك إذا كانت الوهيمات في المحسوسات ، كانت صادقة يقينية ، وصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة ، وعلى الحسيات .

القسم الثاني : ما يشبه المظنونات ، وإذا بحث عنه اعحى الظن ، كقول

القائل :

ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً ،

وهو أيضاً يشبه المشهورات .

وقد يكون ما يشبه المشهورات ، أو المظنونات مما يتوافق عليه الخصمان في

المناظرات من المسلمات :

إما على سبيل الوضع .

وإما على سبيل الاعتقاد .

ولكن إذا تكرر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها ، وتميل نفوسهم

إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب . فيعتقد أن ذلك الميل ظن ؛ لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد . ولكنه ميل بسبب ، كاعتقاده :
أن من يخرج بالليل فيخرج لريبة .

فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب .

ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلاً ، لا يكون إلا خائناً خبيثاً ، فإذا رأوه كان ميل أنفسهم إلى اعتقاد الخيانة ، أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة .

وهذا من غير سبب محقق ، بل خيال محض بسبب السماع ؛ ولذلك قيل :
من يسمع يخل .

فبين هذا ، وبين المظنون المحقق فرق .

ويقرب من هذا ، الخيالات : وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح ، أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف ، ليس هو سبب القبح والحسن . فتميل النفس بسببه ميلاً .

وليس ذلك من الظن في شيء .

وهذا مع كونه أخس الرتب يحرك الناس إلى أكثر الأفعال ، وعنه تصدر أكثر التصرفات من الخلق ، إقداماً وإحجاماً .

وهي المقدمات الشعرية التي ذكرناها ، فلا ترى عاقلاً ينفك عن التأثير به ، حتى إن المرأة التي يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود ، أو السودان ، المستقبحين ، نفر الطبع عنها لقبج الاسم ، فيقاوم هذا الخيال الجمال ويورث محبة ما .

وحتى إن علم الحساب والمنطق ، الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات ، إذا قيل :

إنه من علوم الفلاسفة الملحددين .

نفر طباع أهل الدين عنه .

وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ، ليسا بظن ولا علم ، فلا يصلح ما يثيرهما أن يجعل مقدمة ، لا في القطعيات ، ولا في الظنيات ، والفقهيات .

القسم الثالث : الأغاليط الواقعة :

إما من لفظ المغلط .

أو من معنى اللفظ .

كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك ، فينقله الذهن عن ذلك المسمى إلى مسمى آخر بذلك الاسم عينه ، حيث يلدق وجه الاشتراك ، كالنور .

إذا أخذ تارة لمعنى الضوء المبصر .

وأخرى بالمعنى المراد من قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ .

وكذلك قد يكون من الدهول عن موضع وقف في الكلام كقوله تعالى :

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ، والراسخون في العلم يقولون : آمنا به .

فإذا أهمل الوقف على (الله) انعطف عليه قوله ﴿والراسخون في العلم﴾ .

وحصلت مقدمة كاذبة .

وقد يكون بالدهول عن الإعراب كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ فبالغفلة عن إعراب اللام من قوله : ﴿وَرَسُولُهُ﴾ ثم يقرؤها القارئ بالكسر ، وتحصل مقدمة كاذبة .

ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير .

وأما من حيث المعنى ، فمنها ما يحصل من تخيل العكس ؛ فإذا قلنا :

كل قود فسببه عمد .

فيظن .

أن كل عمد ، فهو سبب قود .

فإن العمد رؤى ملازماً للقود ، فظن أن القود أيضاً ملازم للعمد .

وهذا الجنس سباق إلى الفهم ، ولا يزال الإنسان مع عدم التنبيه لأصله ينخدع

به ، ويسبق إلى تخيله من حيث لا يدري ، إلى أن ينبه عليه .

ومنها ما سببه تنزيل لازم الشيء منزلة الشيء حتى إذا حكم على شيء بحكم ،

ظن أنه يصح على لازمه .

فإذا قيل :

الصلاة طاعة .

وكل صلاة تفتقر إلى نية .

ظن :

أن كل طاعة تفتقر إلى نية ، من حيث إن الطاعة لازمة للصلاة ، وليس كذلك ؛ فإن أصل الإيمان ، ومعرفة الله تعالى ، طاعة ؛ ويستحيل افتقارها إلى نية لأن نية التقرب إلى المعبود لا تتقدم على معرفة المعبود .

وهذا أيضاً كثير التغليب في العقلية والفقهيات .

وأسباب الأغليب مما يعسر إحصاؤها ، وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره .

نظراً إلى

*

فإذن مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي سميناهم عشرة .
أربعة من القسم الأول .

وثلاثة من القسم الثاني ، وهي مواد الفقهيات .

وثلاثة من القسم الأخير ، وقد ذكرنا حكمها .

فإن قال قائل : فهاذا تخالف العقلية ، الفقهيات ؟

قلنا : لا مخالفة بينهما في صورة القياس ، وإنما يتخالفان في المادة ، ولا في

كل مادة .

بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقلية يصلح للفقهيات .

ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقلية ، كالظنيات .

وقد يؤخذ ما لا يصلح لهما جميعاً ، كالمشبهات ، والمغلطات .

كما يتخالفان في كيفية ما به تصير المقدمة كلية ؛ فإن المقدمات الجزئية في

الفقه يتسامح بجعلها كلية .

وإنما يدرك ذلك من :

أقوال صاحب الشرع وأفعاله .

وأقوال أهل الإجماع .

وأقوال آحاد الصحابة .

إن روي ذلك حجة ، على ما يستقصى في أصول الفقه .

والجاري منها مجرى الأوامر من العقلية . ما هو صريح في لفظه ، بين في

طريقه ، كاللفظ الصريح المسموع من الشارع ، أو المنقول بطريق التواتر ؛

فإن المتواتر كالمسموع .

فَقَوْلُهُ :

﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ، وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ .
صريح في لفظه ، أعني كونه عشرة ، بين في طريقه ، أعني أن القرآن متواتر .

وقد يكون بيناً في طريقه ، ظاهراً في لفظه ، كالمراد من قوله (إِذَا رَجَعْتُمْ) .
وقد يكون صريحاً في لفظه ، غير بين في طريقه ، كالنص الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع .

وقد يكون عادماً للقوتين ، كإظهار الذي ينقله الآحاد .
وحملة الألفاظ الشرعية : في القضية الكلية والجزئية ، أربعة أقسام :

الأول : كلية أريد بها كلية ، كقوله :

كل مسكر حرام .

الثاني : جزئية بقيت جزئية ، كقوله : في الذهب ، والإبريسم^(١) :
هذان حرامان على ذكور أمتي .

فإنه بقي مختصاً بالذكور ، ولم يتعد إلى الإناث .

والثالث : كلية أريد بها جزئية ، كقوله :

في سائمة الغنم زكاة .

أريد بها ما بلغ نصاباً .

وقوله :

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ .

المراد بعض السارقين .

فإذا أردنا أن نجعل هذه كلية ضممننا إليها الأوصاف التي بان اعتبارها فيه ،

وقلنا : مثلاً :

كل من سرق نصاباً كاملاً ، من حرز مثله ، لا شبهة له فيه ، قطع .

والنباش ، أو الذي يسرق الأشياء الرطبة مثلاً ، بهذه الصفة .

فيقطع .

(١) قال في المختار (قال ابن السكيت : هو الإبريسم - بفتح الهمزة وسكون الباء وفتح الراء وسكون الياء وفتح السين - وقال غيره : هو الإبريسم بكسر الهمزة .
وقال ابن الأعرابي : هو الإبريسم ، بكسر الهمزة والراء وفتح السين) .
وقال في القاموس (الإبريسم ، بفتح السين وضمها . الحرير) .

هذا هو العادة .

والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه ، أن لا يفعل ذلك ، مهما وجد عموم لفظ ، بل يتعلق بعموم اللفظ ، ويطالب الخصم بالمخصص .
وما يدعى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم ، فليس مانعاً من التمسك بالعموم على اصطلاح الفقهاء .
وإذا اصطلمحوا على هذا ، فالتمسك به أولى من إيرادها في شكل ؛ لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص العلة .
ومهما قلت :

كل من سرق نصيباً كاملاً من حرز مثله ، قطع .
منع الخصم ، وقال : أهملت وصفاً ، وهو :
أن لا يكون المسروق رطباً .
فما الذي عرفك أن هذا غير معتبر .
فلا يبقى لك إلا أن تعود إلى العموم وتقول :
هو الأصل ، ومن زاد وصفاً فعليه الدليل .
فإذن التمسك بالعموم أولى ، إذا وجد .
والرابع : هو الجزئي الذي أريد به الكلي ؛ فإننا كما نعبر بالعام عن الخاص ،
فنقول :

ليس في الأصدقاء خير .

ونريد به بعضهم .

كذلك قد يطلق الخاص ، ونريد العام ، كقوله تعالى :

﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَيْدِنَارٍ لَا يُؤَدُّ إِلَيْكَ ﴾ .

فإنه يراد به سائر أنواع أمواله :

وكقوله :

﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ .

فيعبر بالقليل عن الكثير .

وكقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ .

فعبر عن كل ما فيه التبرم به .

وكقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ .

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ .
والمراد هو الإلتلاف الذي هو أعم من الأكل ، ولكن عبر بالأكل عنه .
وكقول الشافعي :

إذا نهشته حية أو عقرباء ، فإن كانت من حيات مصر ، أو عقارب نصيبين
وجب القصاص .

وليس غرضه التخصيص ، بل كل ما يكون قاتلا في الغالب ، ولكن ذكر
المشهور وعبر به عن الكل .

فإذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص ، أغينا نخصوصه ، وأخذنا المعنى
الكلى المراد به ، وقلنا :

كل تبرم بالوالدين ، فهو حرام .

وكل إلتلاف لمال اليتامى حرام .

فيحصل معنا مقدمة كلية .

فإن قيل : فالمعلوم بواقعة مخصوصة ، هل هو قضية كلية يفتقر تخصيصها

إلى دليل ؟ أم هو جزئية ؟ ، فيفتقر تعميمها إلى دليل ؟ وذلك كقوله للأعرابي :
«أعتق رقبة» .

لما قال : جامع في نهار رمضان .

وكرجمه (ماعزا) لما زنى .

فهل ينزل ذلك منزلة قوله :

كل من زنى فارجموه .

وكل من جامع أهله في نهار رمضان ، فليعتق رقبة .

قلنا : هو كقولك :

كل موصوف بصفة (ماعز) إذا زنا فارجموه .

وكل موصوف بصفة الأعرابي ، إذا هلك وأهلك ، بجماع أهله في نهار

رمضان فليعتق رقبة .

ثم صفة الجماع ، هو الذي وصفه السائل .

والمعتبر من صفات الأعرابي ، ما عرفه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،

حتى نزل ترك الاستفصال ، مع إمكان الإشكال ، منزلة عموم المقال ، حتى إن لم يعرف أنه كان حرّاً ، أو عبداً ، كان هذا كالعموم في حق الحر والعبد .
وإن عرف كونه حرّاً ، فالعبد ينبغي أن يتكلف إلحاقه ، بأن يظهر أنه لا يؤثر الرق ، بدفع موجبات العبادات .

ولنما نزلنا هذا منزلة العام ؛ لأنه قد قال :

حكمى في الواحد ، حكمى في الجماعة .

ولو كنا عرفنا من عاداته أنه يخص كل شخص بحكم يخالف الآخر ، لما أقمنا هذا مقام العام .

كمن يعلم من أصحاب الظواهر ، أن المراد بالجزئيات المذكورة في الربويات نفس تلك الجزئيات .

ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب .

وقد بينا عند النظر في صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئى ، إنما يجعل كلياً بستة طرق :

وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر .

وأن ما به الاجتماع هو المناسب ، أو المؤثر ؛ ليكون منطاً ، وهو أبلغ في الكشف عن الغرض .

وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم أن المراد منها كلى .

ومنها ما لا يعلم ذلك ، كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات الست المذكورة في الربويات ، أمر أعم منها .

وعرف كافة النظائر ، أن المراد بـ (البر) ليس هو (البر) بل معنى أعم منه ،

إذ بقى (ربا البر) بعد الطحن ، إذ صار دقيقاً ، وفارقه اسم البر .

فعلم أن المراد به وصف عام كلى ، اشترك فيه الدقيق والبر .

ولكن الكلى العام قد يعرف بالبديهية من غير تأمل ، كمعرفتنا بأن (المحرم) هو التبرم العام ، دون التأفف الخاص .

وقد يشك فيه كـ (البر) ؛ فإن الدقيق والبر يشتركان في كليات ، مثل (الطعم) و (الأقتيات) و (الكيل) و (المالية) .

وإذا وقع الشك فيه لم يمكن إثباته إلا بأحد الطرق الستة التي ذكرناها ، والله أعلم .

النظر الثالث

في

المغلطات في القياس

وفيه فصول

الفصل الأول

في حصر ماثارات الغلط

اعلم أن المقدمات القياسية ، إذا ترتبت من حيث صورتها ، على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة ، وتفصلت منها الحدود الثلاثة أولا ؛ وهي الأجزاء الأولى ، إذا تميزت المقدمتان ، وهي الأجزاء الثواني . وكانت المقدمات صادقة ، وغير النتيجة ، وأعرف منها .

كان اللازم منها بالضرورة حقاً ، لا ريب فيه .

والذى لا يحصل منه الحق ؛ فإنما لا يحصل لحلل في هذه الجهات ، التي ذكرناها .

إما لخروجه عن الأشكال .

أو لخروجه عن الضروب المنتجة منها .

أو لعدم التمايز في الحدود ، أو في المقدمات .

أو لأدراج النتيجة في المقدمات ، فلا تكون غيرها .

أو لأن النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة ، فلا تكون المقدمة أعرف من النتيجة .

فهذه سبع ماثارات :

فلنشرح كل واحد بمثال ، حتى يتيسر الاحتراز عنه ، فنقول :

المثار الأول : أن لا تكون على شكل من الأشكال الثلاثة ، بأن لا يكون

من الحدود حد مشترك .

إما موضوع فيهما .

أو محمول .

أو موضوع لأحدهما ، محمول للآخر .

فإذا انتفى الاشتراك حقيقة ولفظاً ، لم يغلط الذهن فيه ؛ فإن ذلك يظهر ، وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً ، مع اختلاف المعنى ؛ ولذلك وجب تحقيق القول في الألفاظ المشتركة ، لا سيما ما يشتبه منها بالمتواطئة ، ويعسر فيها درك الفرق ، وهو مثار عظيم للأغاليط .

وقد ذكرنا تفضيل ذلك على الإيجاز في كتاب (مقدمات القياس) ، إلا أنا لم نذكر ثمَّ إلا الألفاظ التي لا يتحد معناها .

وقد يكون الاشتراك سببه النظم والترتيب للألفاظ ، لا نفس الألفاظ .

ونحن نذكر من أمثلتها أربعة :

الأول : ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء ، كما ذكرنا من قوله تعالى :

﴿إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ .

إذله معنيان مختلفان ، فيطلق أمثاله في إحدى المقدمتين بمعنى ، وفي الثاني بمعنى آخر ، فيبطل الحد المشترك ، ويظن أن ثمَّ حداً مشتركاً .

الثاني : تردد الضمائر بين أشياء متعددة تحتل الانصراف إليها كقولك :

كل ما علمه العاقل ، فهو كما علمه .

والعاقل يعلم الحجر .

فهو كالحجر .

فإن قولك :

ف (هو) .

متردد بين أن يكون راجعاً :

إلى العاقل .

أو إلى المعقول .

ويسلم في المقدمة على أنه راجع إلى المعقول ، ويلبس في النتيجة^١ ، فيخيّل

رجوعه إلى العاقل .

الثالث : تردد الحروف الناسقة بين معنيين تصدق في أحدهما ، وتكذب في الآخر ، كقوله :

الحمسة زوج وفرد .

وهو صادق .

فيظن أنه يصدق قولنا :

إنه زوج وفرد معاً .

وسببه اشتباه دلالة (الواو) .

فإنه يدل على جميع الأجزاء ، إذ تقول :

الإنسان عظم ولحم . أى فيه عظم ولحم .

ويدل على جمع الأوصاف ، كقولنا :

الإنسان حى وجسم .

فإذن يصدق ما ذكرناه في الحمسة بطريق جمع الأجزاء ، لا بطريق جمع الصفات ، واللفظ كاللفظ .

الرابع : تردد الصفة بين أن تكون .

صفة للموضوعة .

وصفة للمحمول المذكور قبله ؛ فإننا قد نقول :

زيد بصير . أى ليس بضيرير .

ونقول :

زيد طبيب .

وإذا نظمنا فقلنا :

زيد طبيب بصير .

ظن أنه بصير في الطب .

وهذه الألفاظ تصدق مفرقة .

وتصدق مجموعة على أحد التأويين دون الآخر .

وأمثال ذلك مما يكثر ، ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف :

وفيا ذكرناه غنية .

* * *

المثار الثاني : أن لا يكون على ضرب منتج من جملة ضروب الأشكال الثلاثة .

مثاله قولك :

قليل من الناس كاتب .

وكل كاتب عاقل .

فقليل من الناس عاقل .

وهذه النتيجة صادقة ، إن لم ترد بإثبات القليل نفي الكثير ؛ فإن الكثير إذا كان عاقلاً ، ففيه القليل .

وإن أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقل ، اختلط نظم القياس ؛ إذ كان قوله :

قليل من الناس كاتب .

يشتمل على مقدمتين بالقوة :

إحدهما : بعض الناس كاتب .

والأخرى : أن ذلك البعض قليل .

فهما محمولان على البعض .

وقد حكم في المقدمة الثانية ، على أحد المحمولين ، وهو (الكاتب) دون الثاني ؛ فاختلط النظم .

وكذلك إذا قلت :

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

وممتنع أن يكون الحجر حيواناً .

فممتنع أن يكون الإنسان حيواناً .

لأن هذا الضرب ألف من سالتين ، غير فيهما اللفظ السلبي ؛ إذ قولك :

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

معناه :

لا إنسان واحد ، حجر .

بل هذا القدر كاف لنبي النتيجة .

فإن صغرى الشكل الأول ، مهما لم تكن موجبة ، لم ينتج أصلاً .

وإنما تكثر هذه الأغاليط ، إذا تشبث الذهن بالألفاظ ، دون أن يحصل المعانى بحقائقها .

* * *

المثار الثالث : ألا تكون الحدود الثلاثة — وهى الأجزاء الأولى — متميزة ،

متكاملة ، كقولاك :

كل إنسان بشر .

وكل بشر حيوان .

فكل إنسان حيوان .

وقولاك :

كل خمر عقار .

وكل عقار مسكر .

فكل خمر مسكر .

فإن الحد الأوسط ، هو الحد الأصغر بعينه ، وإنما تعدد اللفظ .

وهذا من استعمال الألفاظ المترادفة ، وهى التى تختلف حروفها ، وتساوى

حدود معانيها المفهومة .

وقد ذكرناها فليحترز منها أيضاً .

* * *

المثار الرابع : أن لا تكون الأجزاء الثانى — وهى المقدمات — متفاضلة ،

وذلك لا يتفق فى الألفاظ المفردة البسيطة ؛ إذ يظهر فيها محل الغلط ، ولكن يتفق

فى الألفاظ المركبة .

وكم من لفظ مركب يؤدي معنى ، قوته قوة الواحد ، أو يمكن أن يدل عليه

بلفظ واحد ، كما تقول :

الإنسان يمشى .

ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع ، بـ (الحيوان الناطق) .
ولفظ (يمشى) بأنه (ينتقل ، ينقل قدميه ، من موضع إلى آخر) حتى
يطول اللفظ .

ويمكنك أن تعين التلبيس فيه . ومن هذا القبيل قولنا :

كل ما علمه المسلم ، فهو كما علمه .

والمسلم يعلم الكافر .

فهو إذن كالكافر .

وهذه المقدمات متميزة الحدود في الوضع ، ولكن الخلل في الاتساق ؛ فإنه

ترك التصريح بتفصيله ، وإلا فقولاك :

(ما علمه المسلم) موضوع .

وقولاك (فهو كما علمه) محمول .

ولكن تردد معنى قولك (هو) .

وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع ، بل يكون فيه جزء يحتمل :

أن يكون من الموضوع .

وأن يكون من المحمول .

فإنك تقول :

زيد الطويل أبيض .

فـ (المحمول) هو (الأبيض) فقط .

و (الطويل) من الموضوع .

ويمكن أن يذكر (الطويل) بصيغة (الذى) فيرجع إلى زيد ، بأن تقول :

زيد الذى هو طويل ، أبيض .

وإن قلت : زيد طويل ، أبيض ، صار (الطويل) جزءاً من (المحمول) .

وإذا لم يذكر (الذى) يكون بحيث يحتمل أن يراد به (الذى) وألاً يراد .

كما تقول :

الإنسانية ، من حيث هى إنسانية ، خاصة ، أو عامة .

فيحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية المجردة) والمحمول (الخاصة) .
ويحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية) فحسب ، والمحمول (الخاصة) من
حيث هي إنسانية ؛ إذ لو قلت :
الإنسانية خاصة ، أو عامة ، لأخبرت عن شيء واحد .
فإذا قلت :

الإنسانية من حيث هي إنسانية ، خاصة ، أو عامة ، أخبرت عن شيئين .
وكل خبر فهو محمول .
ولهذا لو قلت :

الإنسانية ليست ، من حيث هي إنسانية ، خاصة ولا عامة ، صدق .
ولو قلت :

الإنسانية ليست خاصة ولا عامة ، كذب .
ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا لمعنى الكلى فى أحكام الوجود .
فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلها على حذاق النظر ،
فضلا عن الظاهريين . ولا تخلص من مكامن الغلط إلا بتوفيق الله ، فليستوفى
الله تعالى الناظر فى هذه العقبات ، حتى يسلم عن ظلماتها .

* * *

المثار الخامس : أن تكون المقدمة كاذبة وذلك ، لا يخلو :

إما أن يكون لالتباس اللفظ .

أو لالتباس المعنى .

فإن لم يكن ثم شيء من هذه الأسباب ، لم يذعن الذهن له ، ولم يصدق به ،
فليس كلام إلا فيما يغلط فيه العقلاء ، فأما من يصدق بكل ما يسمع ، فهو فاسد
المزاج ، عسر العلاج .

أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق ، مناسبة ، كما إذ اشتركت
لفظتان فى معنى ، وبينهما افتراق فى معنى دقيق ، فيظن أن الحكم الذى ألقى
صادقاً على أحدهما ، صادق على الآخر .

ويقع الدهول عما فيه الافتراق ، من زيادة معنى أو نقصانه ، مع اتحاد

المسمى ، وذلك مما يكثر ، كلفظ (الستر) و (الحيدر) .
 ولا يقال (خيدر) إلا إذا كان مشتملا على (جارية) وإلا فهو ستر .
 وكذا (البكاء) و (العويل) ولا يقال (عويل) إلا إذا كان معه رفع
 صوت وإلا فهو (بكاء) . وقد يظن تساويهما .
 وكذا (الثرى) و (التراب) فإن (الثرى) هو التراب ، ولكن بشرط
 النداء .

وكذلك (المأزق) و (المضيق) فإن (المأزق) هو (المضيق) ولكن لا يقال
 إلا في مواضع الحرب .
 وكذا (الآبق) و (الهارب) فإن (الآبق) هو الهارب ، ولكن مع مزيد
 معنى في الهارب ، وهو أن يكون من (كد) و (خوف) فإن لم يكن سبب
 منفر ، فيسمى هارباً ، لا آبقاً .

وكما لا يقال لماء الفم (رضاب) إلا ما دام في الفم ، فإذا فارقه فهو (بزاق) .
 ولا يقال للشجاع (كمى) إلا إذا كان شاكى السلاح ، وإلا فهو بطل .
 ولا يقال للشمس (الغزالة) إلا عند ارتفاع النهار .
 فهذه الألفاظ متماثلة في الأصل ، وفيها نوع تفاوت .
 وقد يظن أن الحكم على أحدها ، حكم على الآخر ، فيصدق به لهذا السبب .

* * *

وأما السبب المعنوي للتغليب ، فهو أن تكون المقدمة صادقة في البعض ، لا في
 الكل ، فتؤخذ على أنها كلية ، وتصدق ، ويقع الدهول عن شرط صدقها ،
 وأكثرها من سبق الوهم إلى العكس ؛ فإننا إذا قلنا :
 كل قود فيعمد .

وكل رجم فبزنا .

فيظن أن كل عمد ، ففيه قود .

وأن كل زنا ففيه رجم .

وهذا كثير التغليب لمن لا يتحفظ عنه .

والذى يصدق في البعض دون الكل ، قد يكون بحيث يصدق في بعض

الموضوع ، كقولنا :

الحيوان مكلف .

فإنه يصدق في الإنسان دون غيره .

وقد يصدق في كل الموضوع ، ولكن في بعض الأحوال ، كقولنا :

الإنسان مكلف .

فإنه لا يصدق في حالة الصبا والجنون .

وقد يصدق في بعض الأوقات ، كقولنا :

المكلف يلزمه الصلاة .

فإنه لا يصدق في وقت الضحى ؛ إذ لا تجب فيه صلاة .

وقد يصدق بشرط خفي ، كقولنا :

المكلف يحرم عليه شرب الخمر .

فإنه بشرط أن لا يكون مكرهاً ، فيترك الشرط .

وكذلك قولك :

إذا قتل مظلوماً ، هو مثل من قتل وهو صحيح^(١) .

بشرط ، أعني أن لا يكون القاتل أباً ، والقتيل ابناً .

فهذه الأمور لما كانت تصدق في الأكثر ، ولا تنهض كلية صادقة ،

إلا إذا قيدت بالشرط ، فربما يذعن الذهن للتصديق ويسلمها على أنها كلية صادقة ، فيلزم منها نتائج كاذبة .

* * *

المثار السادس : ألا تكون المقدمات غير النتيجة ، فتصادر على المطلوب

في المقدمات ، من حيث لا تدري .

كقولك :

إن المرأة مولى عليها ، فلا تلى عقد النكاح .

وإذا طوِّبَتْ بمعنى كونها (مولى عليها) ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى

ما فيه النزاع .

(١) كذا في الأصل .

وكذلك قول القائل :

يصح التطوع بنية تنشأ نهائياً ؛ لأنه صوم عين .
وإذا طوب بتحقيق معنى كونه صوم عين ، لم يستغن عن أن يجعل النتيجة جزءاً منه ؛ إذ يقال له :

ما معنى كونه صوم عين ؟
فيقول : إنه يصلح للتطوع .

فيقال : وبهذا لا يثبت التعين ؛ إذ يصلح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء ،
ولا يقال : صوم عين .

وإن قال : معناه أنه لا يصلح لغير التطوع ، يقال : وبهذا لا يثبت التعين ؛
فإن الليل لا يصلح لغير التطوع ؛ ولا يقال له : عين ؛ فيضطر إلى أن يجمع
بين المعنيين ويقول : معناه أنه يصلح للتطوع ، ولا يصلح لغيره .

فيقال : قوله : يصلح للتطوع ، هو الحكم المطلوب علمه ، فكيف جعله
جزءاً من العلة ؟ والعلة ينبغي أن تقوم ذاتها دون الحكم . ثم يترتب عليها الحكم ،
فيكون الحكم غير العلة .
ونظائر هذا في العقلية تكثر ؛ فالدلك لم نذكره .

* * *

المثال السابع : ألا تكون المقدمات أعرف من النتيجة ، بل تكون :

إما مساوية لها في المعرفة ، كالمضايفات .

وذلك مثل من ينازع في كون زيد ابناً لعمر و فيقول : الدليل على أن زيداً
ابن لعمر و ، هو أن عمرراً أب لزيد .

وهذا محال ؛ لأنهما يعلمان معاً ، ولا يعلم أحدهما بالآخر .

وكذلك من يثبت أن وصفاً من الأوصاف عِلْمٌ بقوله : الدليل عليه أن المحل
الذي قام به عالم .

وهو هوس إذ لا يعلم كون المحل عالماً إلا مع العلم بكون الحال في المحل ،
علماً .

وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة ، فيكون قياساً دورياً .
وأمثله في العقلية كثيرة .

وأما في الفقهيات فكأن يقول الحنفى :

تبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء في خلالها .

لأنه قدر على الاستعمال .

وكل من قدر على استعمال الماء ، لزمه .

ومن يلزمه استعمال الماء ، فلا يجوز له أن يصلي بالتيمم .

فيجعل القدرة على الاستعمال حداً أوسط .

وبطلان الصلاة نتيجة .

فيقال : إن أردت به القدرة حسناً ؛ فيبطل بما لو وجدته مملوكاً للغير .

وإن أردت به القدرة شرعاً ، فيقال : ما دامت الصلاة قائمة ، يحرم عليه

الأفعال الكثيرة ، فيحرم الاستعمال .

فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة .

فالبطلان منتج للقدرة .

والقدرة سابقة عليه ، سبق العلة على المعلول ، أعنى بالذات ، لا بالزمان .

فكيف جعل المتأخر في الرتبة علة ، لما هو متقدم في الرتبة ، وهو البطلان ؟

* * *

فهذه ماثرات الغلط ، وقد حصرناها في سبعة أقسام ، ويتشعب كل قسم إلى
وجوه كثيرة ؛ لا يمكن إحصاؤها .

فإن قيل : فهذه مغلطات كثيرة ، فمن الذي يتخلص منها ؟

قلنا : هذه المغلطات كلها لا تجتمع في كل قياس ، بل يكون مثار الغلط

في كل قياس محصوراً ، والاحتياط فيه ممكن .

وكل من راعى الحدود الثلاثة ، وحصلها في ذهنه معاني ، لا ألفاظاً .

ثم حمل البعض على البعض ، وجعلها مقدمتين ، وراعى توابع الحمل ، كما

ذكرنا في شروط التناقض ، وراعى شكل القياس .

علم قطعاً أن النتيجة اللازمة ، حق لازم .

فإن لم يثق به ، فليعاود المقدمات ، ووجه التصديق ، وشكل القياس وحدوده ،

مرة ، أو مرتين ، كما يصنع الحساب ، في حسابه الذى يرتبه ؛ إذ يعاوده مرة أو مرتين .

فإن فعل ذلك ، ولم تحصل له الثقة والطمأنينة ، فليهجر النظر ، وليقنع بالتقليد ، فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له .

الفصل الثانى

فى بيان

خيال السوفسطائية

فإن قال قائل : إذا كانت المقدمات ضرورية صادقة ، والعقول مشتملة عليها ، وهذا الترتيب الذى ذكرتموه فى صورة القياس أيضاً ، واضح ، فمن أين وقع للسوفسطائية ، إنكار العلوم ، والقول بتكافؤ الأدلة ؟ أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس فى المعقولات ؟

قلنا : أما وقوع الخلاف ، فلقصور أكثر الأفهام عن الشروط التى ذكرناها ، ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة المخالف فيها ، ولا سيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا يذعن الوهم لها ، بل يكذب بها ؛ لا كالعلوم الحسابية ؛ فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها .

ثم من لا يعرف الأمور الحسابية ، يعرف أنه لا يعرفها ، وإن غلط فيها فلا يدوم غلطه ، بل يمكن إزالته على القرب .

وأما العلوم العقلية فليس كذلك .

ثم من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية ، كعلمنا .

بأن الاثنين أكثر من الواحد .

وكعلمنا بوجودنا .

وأن الشئ الواحد : إما أن يكون قديماً ، أو حادثاً .

فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج ، وفساد الذهن ، بكثرة التحير في النظريات .

وأما الذين سلموا الضروريات ، وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات ، فإنما حملهم عليه ، ما رأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين ، وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها ، فظنوا أنها لا حل لها أصلاً ، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم ، وضلالهم ، وقلة درايتهم بطريق النظر ، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه .

ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلها ، ليعرف أن القصور ممن ليس يحسن حل الشبه .

وإلا فكل أمر ، إما أن يعرف وجوده ويتحقق .
أو يعرف عدمه ويتحقق .

أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً .
ومشارت خيالهم ثلاثة أقسام :

الأول : ما يرجع إلى صورته القياس ، فمنها قول القائل :

إن من أظهر ما ذكرتموه قولكم : إن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها .
فإذا قلنا :

لا إنسان واحد حجر .

لزم منه قولنا :

لا حجر واحد إنسان .

وتظنون أن هذا ضروري ، لا يتصور أن يختلف ، وهو خطأ ؛ إذ حكم الحس به في موضع ، فظن أنه صادق في كل موضع .

فإننا نقول : لا حائط واحد في وتد .

ولا نقول : لا وتد واحد في حائط .

ونقول : لا دن واحد في شراب .

ولا نقول : لا شراب واحد دن .

فنقول : نحن ادعينا أن ذات المحمول ، مهما عكس على ذات الموضوع

بعينه ، اقتضى ما ذكرناه .

كما نقول :

لا دن واحد شراب .

فلا جرم يلزم بالضرورة .

أنه لا شراب واحد دن .

لأن المباينة إذا وقعت ، فلا جرم يلزم بالضرورة :

أنه لا شراب واحد دن .

لأن المباينة إذا وقعت بين شيئين كلية ، كانت من الجانبين ؛ إذ لو فرض الاتصال في البعض ، كذب كون المباينة كلية .

وهذا المثال لم يعكس على وجهه ، ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما ؛ فإذا حصل العكس .

فإننا إذا قلنا :

لا حائط واحد في الوند .

فالمحمول قولنا : (في الوند) لا مجرد (الوند) .

فإذا وقعت المباينة بين (الحائط) وبين الشيء الذي قدرناه في الوند ، فعكسه لازم ، وهو أن :

كل ما هو في الوند ، فليس بحائط .

فلا جرم نقول :

لا شيء واحد مما هو في الوند ، حائط .

ولا شيء واحد مما هو في الشراب ، دن .

* * *

وحل هذا إنما يعسر على من يتلقى هذه الأمور ، من اللفظ ، لا من المعنى .
وأكثر الأذهان يعسر عليها درك مجردات المعاني ، من غير التفات إلى
الألفاظ .

* * *

ومنها قول القائل : ادعيتم أن الموجبة الكلية . تنعكس موجبة جزئية .

حتى إذا صح قولنا :

كل إنسان حيوان .

صح قولنا لا محالة :

بعض الحيوان إنسان .

وليس كذلك ؛ فإننا نقول :

كل شيخ قد كان شاباً .

ولا نقول :

بعض الشبان قد كان شيخاً .

وكل خبز فقد كان برّاً .

ولا نقول :

بعض البر قد كان خبزاً .

فنقول : مثار الغلط ، ترك الشرط في العكس ؛ فإنه إذا أدخل بين الموضوع

والمحمول قولنا : (قد كان) .

فإما أن يراعى ، في العكس .

وإما أن يلغى من كلتا القضيتين .

فإن ألغى هذا ، كذبت المقدمتان جميعاً ، وهو أن نقول :

كل شيخ حدث .

وكل حدث شيخ .

وهو موضوع ومحمول مجرد .

فإذا قلت :

كل شيخ فقد كان شاباً .

فبعكسه :

بعض من كان شاباً ، شيخ .

وذلك مما لا يلزم لا محالة ، إن صدق الأول .

فن لم يتفطن لمثل هذه الأمور ، يفضل ، فيحكم بلزوم الضلال في نفسه ،

ويظن أن لا طريق إلى معرفة الحق .

* * *

ومنها تشككهم في الشكل الأول ، وقولهم :
إنكم ادعيتم كونه منتجاً . وقول القائل :
الإنسان وحده ضحاك .

وكل ضحاك حى .

فالإنسان وحده حى .

فالنتيجة خطأ ، والشكل هو الشكل الأول ؛ فإيهما موجبتان كليتان ، وإن
جعلت قولنا :

الإنسان وحده ضحاك .

جزئية . جاز أن تكون هى الصغرى ، ولا يشترط فى الشكل الأول ، إلا كون
الكبرى كلية .

فنقول : منشأ الغلط أن قوله (وحده) لم يراع فى المقدمة الثانية ، وأعيد فى
النتيجة ، فينبغى ألا يعاد أيضاً فى النتيجة ، حتى يلزم :

أن الإنسان حى .

أو يعاد فى المقدمة الثانية ، حتى تصير كاذبة ، فيقال :

والضحاك وحده حى .

فإن معنى قولنا :

الإنسان وحده ضحاك .

أن الإنسان دون غيره ، ضحاك .

فهما على التحقيق مقدمتان :

إحدهما : أن الإنسان ضحاك .

والأخرى : أن غير الإنسان ليس بضحاك .

فإذا قلت :

والضحاك حى .

حكمت على محمول إحدى المقدمتين ، وهى قولك :

الإنسان ضحاك .

وتركت الحكم على محمول المقدمة الثانية ، وهي قولنا :

غير الإنسان ليس بضحاك .

فإذا اقتصر في إحدى المقدمتين على شيء فاقصر في النتيجة عليه ،

وقل :

الإنسان حى .

ولا تقل (وحده) ؛ لأن الحكم يتعدى من الحد الأوسط ، إلى الأصغر ،

مهما حكمت على الأوسط .

والأوسط ههنا هو الضحاك ، مثبتاً للإنسان ، منفيّاً عن غيره .

فالحكم الذى على الضحاك ، ينبغى أن يكون محمولا على جزئيه جميعاً ،

ولم تتعرض في المقدمة الثانية التي تذكر فيها محمولا الأوسط ، للجزء الثانى من الأوسط .

* * *

فن أمثال هذا ، تضل الأذهان الضعيفة ، والإنسان إذا تعذر عليه شيء لم تسمح نفسه بأن يحيل على عجز نفسه ، فيظن أنه ممتنع في ذاته ، ويحكم بأن النظر ليس طريقاً موصلاً إلى اليقين ، وهو خطأ .

* * *

ومنها قولهم :

الاثنان ربع الثمانية .

والثمانية ربع الاثنين والثلاثين ، فالاثنان ربع الاثنين والثلاثين .

وهذا من إهمال شرط الحمل في الإضافيات . وسببه ظاهر ؛ إذ نتيجة هذا

أن الاثنين ربع ربع الاثنين والثلاثين .

ثم إن صحت مقدمة أخرى ، وهي :

إن ربع الربع ربع .

صح ما ذكره .

وإذا قلنا :

زيد مثل عمرو .

وعمر مثل خالد .

لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد ، بل اللازم أن زيدا مثلاً ، مثل مثل خالد .
فإن صح لنا مقدمة أخرى ، وهى أن :

مثل المثل مثل .

فعند ذلك تصبح النتيجة .

فقد أهملوا مقدمة لا بد منها وهى كاذبة .

فليحترز عن مثله .

* * *

ومنها قولهم : ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

وممتنع أن يكون الحجر حياً .

فممتنع أن يكون الإنسان حياً .

وقد ذكرنا وجه الغلط فيه ، وأنهما سالبتان لا ينتجان وضعاً بصفة الإيجاب .

وكما أن الموجبة قد تظن سالبة فى قولنا :

زيد غير بصير .

فكذلك السالبة تظن موجبة ، فى قولنا :

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً .

وكل ذلك لملاحظة الألفاظ دون تحقيق المعانى .

* * *

ومنها قولهم : العظم لا فى شىء من الكبد .

والكبد فى كل إنسان .

فالعظم لا فى شىء من الإنسان .

والنتيجة خطأ .

فإذا تأملت هذا ، عرفت مثار الغلط فيه ، من الطريق الذى ذكرناه .

* * *

وكذلك يتشكك في الشكل الثاني والثالث بأمثال ذلك .
وبعد تعريف الطريق ، لا حاجة إلى تكثير الأمثلة .
فهذه هي الشكوك في صورة القياس .

* * *

القسم الثاني^(١) : في الشكوك التي سببها الغلط في المقدمات .

فمنها : أنهم يقولون : نرى أقيسة متناقضة ، ولو كان القياس صحيحاً لما تناقض موجبها .

مثاله : من ادعى أن القوة المدبرة من الإنسان في القلب ، استدل عليه بأني : وجدت الملك المدبر ، يتوطن وسط مملكته .
والقلب في وسط البدن .



General Organization of the Alexandria
Library (GUAL)
Bibliotheca Alexandrina

ومن ادعى أنها في الدماغ استدل بأني :
وجدت أعالي الشيء أصنفي وأحسن من أسافله .

والدماغ أعلى من القلب .

ومثاله أيضاً قول القائل :

إن الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية .

والله أرحم الراحمين .

فاذن لا يؤلم بريئاً عن الجناية .

وهذه النتيجة كاذبة ، إذ ترى أن الله تعالى يؤلم الحيوانات ، والبهائم ، والمجانين .

من غير جناية ؛ فنشك في قولنا :

إنه أرحم الراحمين .

أو في قولنا :

إن الرحيم لا يؤلم من غير فائدة ، مع القدرة على ترك الإيلام .

ومثاله أيضاً قول القائل :

التنفس فعل إرادي كالمشي ، لا كالنبض ؛ لأننا نقدر على الامتناع منه .

وقائل آخر يقول :

(١) من أقسام ماثارات خيالات السوفسطائية .

ليس بإرادي .

إذ لو كان إرادياً ؛ لما كنا نتنفس في النوم ، ولكننا نقدر على الامتناع منه في كل وقت أردنا ، كالمشي ، ونحن لا نقدر على إمساك النفس في كل وقت . فتتناقض النتيجةتان .

ومثاله أيضاً قولنا .

إن كل موجود :

فإما متصل بالعالم .

وإما منفصل .

وما ليس بمتصل ولا منفصل ، فليس بموجود .
فهذا أولى .

وقد ادعى جماعة بأقيسة مشهورة ، وأنتم منهم ، أن صانع العالم ، ليس داخل العالم ولا خارجه ، فكيف يوثق بالقياس .

وكذلك ادعى قوم .

أن الجوهر لا يتناهي في التجزئ .

ونحن نعلم أن كل ماله طرفان ، وهو محصور بينهما ، فهو متناه .

وكل جسم فله طرفان وهو محصور بينهما .

فهو إذن متناه .

وادعى قوم أنه يتناهي إلى جزء لا ينقسم .

ونحن نعلم أن كل جوهر بين جوهرين ، فإنه يلاقى أحدهما ، بغير ما يلاقى به الآخر .

فإذن فيه شيثان متغايران .

وهذا القياس أيضاً قطعي ، كالأول بلا فرق .

ومثاله أيضاً : ما نعلم بالضرورة من أن الثقيل لا يقف في الهواء .

وقد قال جماعة : إن الأرض واقفة في الهواء .

والهواء محيط بها .

والناس معتمدون عليها من الجوانب ، حتى إن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الأرض ، تتقابل أقدامهما .
ونحن بالضرورة نعلم ذلك .

* * *

فهذا وأمثاله يدل على أن المقاييس ليست تورث الثقة واليقين .
فنقول : كما أن الأول شك نشأ من الجهل بصورة القياس ، فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس :

وهي المقدمات الصادقة اليقينية ، والفرق بينها وبين غيرها .
فهما سلم ما لا يجب أن يسلم ، لزم منه لا محالة نتائج متناقضة .
فأما الأول من هذه الأمثلة : فهو قياس ألف من مقدمات وعظية خطابية ،
إذ أخذ فيه شيء واحد ، ووجد على وجهه فحكم به على الجميع .
ونحن قد بينا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع ؛ فكيف الحكم بجزئ واحد ؟

بل إذا كثرت الجزئيات ، لم تفد إلا الظن ، ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة ، ولكن لا ينتهي إلى العلم^(١) .

وأما الثاني : فمؤلف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها :

إما لما فيه من مخالفة الجماهير .
وإما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن .
وكم من إنسان يسلم الشيء ، لأنه يستقبح منعه ، أو لأنه ينفر وهمه عن قبول نقيضه .

وقد نبهنا على هذا في المقدمات .
وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة ،
والله تعالى مقدس عنه . بل لفظ الرحمة والغضب مؤول في حقه ، كلفظ (النزول) و (المجيء) وغيرهما .

فإذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق ، لزمَت النتيجة الكاذبة .

(١) انظر ما سبق للغزالي في بحث التجربة وتعليقنا عليه ص ١٨٨

وكونه رحيماً بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أولية ، وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور .

فحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه .

وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتقدمين ؛ فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم
وأما الثالث : فاليقين والصحيح أنه فعل إرادى .

وقول من قال :

لو كان إرادياً لما كان يحصل في النوم .

ولكنه يحصل فيه .

فليس بإرادى .

فهو شرطى متصل استثنى فيه نقيض التالى ، واستنتج نقيض المقدم .
فصورة القياس صحيحة ، ولكن لزوم التالى للمقدم غير مسلم ؛ فإن الفعل الإرادى قد يحصل في النوم ، فكم من نائم يمشى خطوات مرتبة ، ويتكلم بكلمات منظومة .

وقوله (لو كان إرادياً لقدر على الامتناع منه في كل وقت) فغير مسلم ؛ بل يأكل الإنسان ويبول بالإرادة ، ولا يقدر على الامتناع في كل وقت ، لكن يقدر على الامتناع في الجملة ، لا مقيداً بكل وقت .

فإن قيّد : (كل وقت) كان كاذباً ، ولم يسلم لزوم التالى للمقدم .

وأما الرابع : وهو أن كل موجود .

فإما متصل بالعالم .

أو منفصل .

فهى مقدمة وهمية ، ذكرنا وجه الغلط فيها ، وميزنا الوهميات ، وبيننا أنها لا تصلح أن تجعل مقدمات في البراهين .

وهو منشأ الضلال أيضاً في مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكن ذكر الموضع الذى يغلط الوهم فيه طويل ، يستقصى في كتاب غير هذا الكتاب .

وأما الخامس : وهو وقوف الأرض في الهواء فلا استحالة فيه . وقول القائل :

كل ثقل فمائل إلى أسفل .

والأرض ثقيلة.

فينبغي أن تميل إلى أسفل. ومن ذلك يلزم أن تخرق الهواء ولا تقف.
غلط منشؤه إهمال لفظ (الأسفل) وأنه ما معناه ؟
فإن (الأسفل) يقابله (أعلى) فلا بد من جهتين متقابلتين .
وتقابل الجهتين :

إما أن يكون بالإضافة إلى رأس آدمى ورجله ، حتى لو لم يكن آدمى ، لم
يكن أسفل ولا أعلى . ولو انتكس آدمى ، لصار جهة (الأسفل) (أعلى)
وهو محال .

وإما أن يكون (الأسفل) هو أبعد المواضع عن الفلك المحيط ، وهو المركز .
و (الأعلى) هو أقرب المواضع إلى المحيط .
فإن صح هذا فالأرض إذا كانت في المركز^(١) فهي في أسفل سافلين ، لأن
أسفل سافلين غاية البعيد عن المحيط ، وهو المركز ، ومهما جاوزت المركز في
أى جانب كان ، فارقت الأسفل إلى جهة الأعلى .
فإن كان المعنى بالأسفل هذا ، فما ذكره ليس بمحال .
وإن كان المعنى بالأعلى والأسفل ما يحاذى جهة رأسنا وقدّمنا ، فما ذكره
محال :

فتأمل جدّاً ، حد الأسفل حتى يتبين لك أحد الأمرين ، وإنما تعرف ذلك
بالنظر في حقيقة الجهة ، وأنهما بم تتحدد أطرافها المتقابلة ، ولا يمكن شرحه في
هذا الكتاب .

* * *

فإذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم ، ومشاراتها
قد جرى التنبيه عليها ، فليقس ما ذكرناه بما لم نذكره .

* * *

القسم الثالث^(٢) : شكوك تتعلق .

(١) هذا بناء على ما كان يرى قديماً من أن الأرض تقع فيما يصور المركز بالنسبة لسائر الكائنات ،
فهى ثابتة ، وغيرها يتحرك حولها .

(٢) من أقسام مشاءات خيال السوفسطائية .

بالنتيجة ، من وجه .

وبالمقدمات من وجه .

منها قولهم : هذه النتائج إن حصلت من المقدمات ، فالمقدمات بماذا نحصل ؟
وإن حصلت من مقدمات أخرى ، وجب التسلسل إلى غير النهاية ، وهو محال .
وإن كانت حصلت من المقدمات التي لا تفتقر إلى مقدمات ، فهل هي
علوم حصلت في ذهننا منذ خلقنا ؟
أو حصلت بعد أن لم تكن ؟

فإن كانت حاصلة منذ خلقنا ، فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها ؟
إذ ينقضى على الإنسان أطول عمره ، ولا يخطر بباله :
أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلاً في ذهنه ، وهو غافل عنه ؟
وإن لم تكن حاصلة فينا أول الأمر ، ثم حدثت ، فكيف حدث علم لم
يكن ، بغير اكتساب ، وتقدم مقدمة يحصل بها ، وكل علم مكتسب فلا يمكن
إلا بعلم قد سبق ؟ و يؤدي إلى التسلسل ؟

قلنا : كل علم مكتسب ، فبعلم قد سبق اكتسب ، إذ العلم :

إنما تصور .

أو تصديق .

والتصور بالحد ، وأجزاء الحد ينبغي أن تعلم قبل الحد .
فإذا ينفع قولنا في تحديد الخمر (إنه شراب مسكر معتصر من العنب) لمن
لا يعرف (الشراب) و (المسكر) و (العنب) و (المعتصر) ؟
فالعلم بهذه الأجزاء سابق .

ثم هي أيضاً إن عرفت بالتحديد ، وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد ،
ويتسلسل ، ولكن ينتهي إلى تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة ، بحس باطن ،
أو ظاهر من غير تحديد ، وعليها ينقطع .

وكذلك التصديق بالنتيجة ؛ فإنه يستدعى تقدم العلم بالمقدمات لا محالة .
وكذلك المقدمات ، إلى أن يرتقى إلى أوائل حصل التصديق بها ، لا بالبرهان .

فيبقى قولهم : إن تلك الأوائل .

كيف كانت موجودة فينا ، ولا نشعر بها ؟

أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب ؟ ومتى حصلت ؟

فتقول : تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا ، في كل حال ، ولكن إذا تمت غريزة العقل ، فتيك العلوم بالقوة لا بالفعل .

ومعناه : أن عندنا :

قوة تدرك الكليات المفردات ، بإعانة من الحس الظاهر والباطن .

وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل ، وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض .

وعندنا قوة تدرك ما أوقعت القوة المفكرة النسبة بينهما ، من المفردات .

والنسبة بينهما بالسلب والإيجاب .

فتدرك القديم والحادث ، وتنسب أحدهما إلى الآخر .

فتسبق القوة العاقلة إلى الحكم بالسلب ، وهو أن :

القديم لا يكون حادثاً .

وتنسب الحيوان إلى الإنسان ، فتقضي بأن النسبة بينهما الإيجاب ، وهو أن :

الإنسان حيوان :

وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط ، ولا تدرك بعضها ، فتتوقف

إلى الوسط . كما تدرك (العالم) و (الحادث) و (النسبة) بينهما . فلا تقضي :

بالسلب ؛ كما قضت بين القديم والحادث .

ولا بالإيجاب : كما قضت في الحيوان والإنسان .

بل تتوقف إلى طلب وسط ، وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها ،

وأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

فإن قيل : فهذه التصديقات قسمتموها :

إلى ما يعرف بوسط .

وإلى ما يعرف معرفة أولية بغير وسط .

ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لا محالة ؛ إذ لا يعلم أن :

العالم حادث .

من لم يعلم (الحادث) مفرداً و (العالم) مفرداً .
ولا يعلم (الحادث) إلا من علم (وجوداً مسبوقاً بعدم) . ولا يعلم (الوجود المسبوق بعدم) من لا يعلم (عدم) و (الوجود) و (التقدم) و (التأخر) وأن (التقدم) هنا هو ل (عدم) و (التأخر) ل (الوجود) .
فهذه المفردات لا بد من معرفتها .

وأما مدركها ، فإن كان هذا الحس ، فالحس لا يدرك إلا شخصاً واحداً ، فينبغي أن لا يكون التصديق إلا في شخص واحد .
فإذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه ، فلم يحكم بأن كل^(١) شخص فكله أعظم من جزئه ، وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصاً معيناً ، فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الأشخاص ، إلى المشاهدة .

وإن حكم على العموم بأن :
كل^ك كل فهو أعظم من الجزء .
فمن أين له هذا الحكم ، وحسه لم يدرك إلا شخصاً جزئياً ؟
قلنا : الكليات معقولة ، لا محسوسة .

والجزئيات محسوسة لا معقولة .
والأحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة .
وينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس :
فإن الإنسان معقول :

وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلاً .
ونعني بكونه مدركاً من وجهين .
أن الإنسان المحسوس قط لا يتصور أن يحس ، إلا مقروناً بلون مخصوص ،
وقدر مخصوص ، ووضع مخصوص ، وقرب أو بعد مخصوص .
وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية ، ليست ذاتية فيها ، فإنها لو تبدلت
لكان الإنسان هو ذلك الإنسان .

فأما الإنسان المعقول ، فهو إنسان فقط يشترك فيه (الطويل) و (القصير)

(١) يعنى كيف يمكن اتخاذ الحادثة الجزئية وسيلة لاستنباط حكم كل ؟

هو (القريب) و (البعيد) و (الأسود) و (الأبيض) و (الأصغر) و (الأكبر)
اشتراكاً واحداً .

فإذن عندك قوة يحضرها الإنسان تقترناً بأمور غريبة عن الإنسانية ،
ولا يتصور أن تحضرها إلا . قرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة حساً
وخيالاً ، وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجرداً عن الأمور الغريبة . وإن
فرضت أضدادها لم تؤثر فيه .

وتسمى تلك (قوة عاقلة) .

فقد ظهر لك أن :

بين إدراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه أعراض غريبة لا تدخل في
ماهيته .

وبين إدراك العقل بمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه .
غاية التباعد .

والأحكام الكلية ، على الماهية الكلية المجردة عن المواد والأعراض الغريبة .

فإن قيل : وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي ، علم كلي ؟ وكيف أعان

الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس ؟

قلنا : الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها ، حتى يرى
الإنسان شيئاً ويغمض عينيه ، فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده ، على طبق
المشاهدة ، حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية ، غير قوة الحس .

وليست هذه القوة لكل الحيوانات ، بل من الحيوانات ما تغيب صورة
المحسوس عنه ، بغيبة المحسوس .

وإنما بقاء هذه الصورة بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال ؛ إذ ليس تحفظ
الشيء ما يقبله ، بالقوة التي تقبله .

إذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه .

والشمع يقبل ويحفظ .

فالقبول بالرطوبة .

والحفظ باليبوسة .

ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية ، فالقوة الخيالية

تطالعها ، ولا تطالع المحسوسات الخارجية ؛ فإذا طالعها وجدت عندها مثلاً
صورة شجرة ، وحيوان ، وحجر ، فتجدها :
متفقة في الجسمية .
ومختلفة في الحيوانية .

فتميز ما فيه الاتفاق ؛ وهو الجسمية ، وتجعله كلياً واحداً ، فتعقل الجسم
المطلق .

وتأخذ ما فيه الاختلاف ، وهو الحيوانية ، وتجعله كليات أخرى مجردة عن
غيرها من القرائن .

ثم تعرف ما هو ذاتي .

وما هو غريب .

فتعلم أن الجسمية للحيوان ذاتي ؛ إذ لو انعدم لانعدم ذاته .

وأن البياض للحيوان ليس كذلك .

فيتميز عندها .

الذاتي من غير الذاتي .

والأعم من الأخص .

وتكون تلك مبادئ التصورات النوعية .

فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الإحساس ، وليست محسوسة ، ولا يتعجب
من أن يحصل مع الإحساس ، ما ليس بمحسوس ؛ فإن هذا موجود للبهائم ؛ إذ
الفأرة تميز السنور وتدركه بالحنس ، وتعرف عداوته لها . والسحلة^(١) تدرك موافقة
أمها لها فتتبعها .

والعداوة ، أو الموافقة ، ليست بمحسوس ، بل هي مدرك قوة عند الحيوان
تسمى (الوهم) أو (المميز) وهي لـ (الحيوان) كـ (العقل) لـ (الإنسان) .

وللإنسان أيضاً ذلك (المميز) مع (العقل) .

فإذن يحصل لـ (العقل) من الجزئيات الخيالية ، مفردات كلية تناسب
(الخيال) من وجه وتفارق من وجه .

(١) قال في المختار (السحلة : لولد الغنم من الضأن والمعز ، ساعة وضعه ، ذكرًا كان أو أنثى .

وجمعه « سخل » بوزن فلس ، و « سخال » بالكسر) .

وسنين وجه مناسبتة له وتفارقتة له في كتاب (أحكام الوجود وأقسامه)
وحاصل الكلام : أن العلوم الأول : بالمفردات تصوراً ، وبما لها من النسب
تصديقاً - تحدث في النفس من الله تعالى (١) ، أو من ملك من ملائكته ، عند
حصول قوة العقل للنفس ، وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ،
ومطالعتة لها .

والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة في العين .
ورؤية الجزئيات الخيالية ، كتحديق البصر إلى الأجسام المتأونة .
وإشراق نور الملك على النفوس البشرية ، يضاهي إشراق نور السراج على
الأجسام المتأونة ، أو إشراق نور الشمس عليها .
وحصول العلم بنسبة تلك المفردات ، يضاهي حصول الإبصار بائتلاف
ألوان الأجسام .
ولذلك شبه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بـ ﴿ مِشْكَاةٍ
فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ .

وإن بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ، ولا هو منطبع في جسم
كان قوله تعالى : ﴿ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ موافقة لحقيقته ،
في براءته عن الجهات كلها .

وإن لم يبين لك ذلك بطريق النظر ، فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر .
والمقصود من هذا كله أن يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية تصوراً
وتصديقاً ؛ فإن معرفة ذلك من أهم الأمور .

وإياه قصدنا ، وإن أوردناه في معرض إبطال السفسطة .
فهذا مدخل واحد من مداخل المتشككين ، وأهل الحيرة ، وقد كشفناه .

* * *

ومنها قولهم : إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به ؛ لأن من علم
المقدمات على شرطكم ، فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل في المقدمات
عين النتيجة ؛ فإن من عرف :
أن الإنسان حيوان .

(١) نظرية المعرفة عند الغزالي .

وأن الحيوان جسم .

فيكون قد عرف في جملة ذلك :

أن الإنسان جسم .

فلا يكون العلم بكونه جسمًا ، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات .

قلنا : العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين .

وأما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نورده إلا للمثال المحض ، وإنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً ، وليس هذا من هذا الجنس ، بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده .

فقد يعلم الإنسان :

أن كل جسم مؤلف .

وأن كل مؤلف حادث .

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم ، وأن الجسم حادث .

فنسبة الحدوث إلى الجسم .

غير نسبة الحدوث إلى المؤلف .

وغير نسبة المؤلف إلى الجسم .

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين ، وإحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة^(١) .

(١) من المهم أن أسجل هنا أن المناطق الأقدمين قد سبقوا المحدثين إلى الاعتراض على القياس ، وأن الاعتراض الذي يوجهه المناطق المحدثون ضد القياس ويصورونه بأنه استدلال دورى فاسد ، هو اعتراض قديم فطن له المناطق الأقدمون ، قبل المناطق المحدثين .

ولا يسعى إلا أن أسجل هنا أيضاً أن في جواب الغزالي عن هذا الاعتراض القديم الذي تثبت به المحدثون غموضاً ، فإن دعواه أن العلم بالنتيجة التي هي مثلاً (الجسم حادث) علم جديد حادث ، يحصل عند حصول مقدمتين سابقتين هما (كل جسم مؤلف) و (كل مؤلف حادث)

يتوقف قبولها على بيان الطريق الذي منه حصلنا على العلم بالكبرى القائلة (كل مؤلف حادث) فإن كنا قد عرفنا هذه المقدمة بطريق الاستقراء بأن استقرينا أنواع المؤلفات ، ومن بينها الجسم ، فعرفنا أن (كل مؤلف حادث) يكون العلم بالنتيجة القائلة (الجسم حادث) ليس جديداً ، لأننا عرفناه سابقاً باعتباره جزئياً من جزئيات القضية الكلية القائلة (كل مؤلف حادث) . نعم إنه قد يحدث أن نسو عن =

فإن قال قائل : إذا عرفت أن كل اثنين زوج ، فهذا الذى فى يدى زوج أم لا ؟ . فإن قلت : لا أدرى ، فقد بطل دعواك بأن كل اثنين زوج ، فإنه اثنان ولم تعرف أنه زوج .

وإن قلت : أعرفه . فما هو (١) ؟

قلنا : قد يجاب عن هذا بأن من قال :

= الجزئيات التى استقريناها ، والتى انتهينا من تتبعها إلى القضية الكلية القائلة (كل مؤلف حادث) ونكتفى عن استمرار استحضرها فى الذهن باستحضار الضابط العام الكلى الذى استخلصناه من تتبعها . وهو (كل مؤلف حادث) .

فالعودة عن طريق القياس القائل :

الجسم مؤلف

وكل مؤلف حادث

إلى معرفة أن :

الجسم حادث .

لا تزيد على أكثر من تذكير بمعلوم سابق .

فإن كنا قد عرفنا ونحن نستقرى جزئيات (كل مؤلف حادث) كل ما يشمله الوصف العنوائى الذى هو (التأليف) .

و (الجسم) مما يشمله هذا الوصف العنوائى .

وعرفنا أيضاً أن الجسم — باعتباره مؤلفاً — حادث ، قبل أن نعرف أن (كل مؤلف حادث) فالقياس إذن لم يفدنا علماً جديداً ، وإنما قصاره أنه ذكرنا بمعلوم سابق كنا قد سهونا عنه .

وفرقت كبير :

بين اكتساب علم جديد .

وبين تذكير علم قديم ذهل عنه .

فإن كانت وظيفة القياس هى تحصيل الأمر الثانى الذى هو التذكير ، منعنا ، أن يكون التذكير إفادة لعلم جديد .

وإن كانت وظيفة القياس هى تحصيل الأول ، الذى هو اكتساب علوم جديدة ، منعنا ذلك ما دام طريق تحصيل الكبرى التى هى مثلاً (كل مؤلف حادث) هو الاستقراء .

فإن كان طريق تحصيل الكبرى شيئاً غير الاستقراء ، فليذكره الغزالي حتى نبحثه .

وربما تناولت هذا الموضوع فى المقدمة بشمول أكثر مما هنا ، وإن لم أفعل ، فأحيل القارئ إلى

ما كتبناه بخصوص ذلك فى مقدمتنا (منطق الإشارات) . طبع دار المعارف .

(١) أقول : هذا أيضاً اعتراض على القياس من حيث إفادته جديداً ، ولكنه ليس بذى خطر .

إن كل اثنين زوج .

فيعنى به .

أن كل اثنين ، نعرفه اثنين ، فهو زوج .

وما فى يدك لم نعرف أنه اثنان .

وهذا الجواب فاسد ، بل كل اثنين فهو فى نفسه زوج ، سواء عرفناه أو لم

نعرفه .

ولكن الجواب : أن نقول : إن كان ما فى يدك اثنين ، فهو زوج .

فإن قلت : فهل هو اثنان ؟

فأقول : لا أدري ، وهذا الجهل لا يضاد قولى : إن كل اثنين زوج بل ضده

أن أقول :

كل اثنين ليس بزواج .

أو بعض الاثنين ليس بزواج .

فإذن ينبغى أن نتعرف أنه :

هل هو اثنان ؟

فإن عرفنا أنه اثنان ، علمنا أنه زوج ، وأخطرنا ذلك بالبال .

* * *

ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين ، فكم من شخص

ينظر إلى :

بغلة منتفخة البطن ، فيظن أنها حامل .

ولو قيل له : أما تعلم أن هذه بغلة ؟ فيقول : نعم .

ولو قيل له : أما تعلم أن البغل لا تحمل ، لقال : نعم .

فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة ، وظننت ضدها ؟ فيقول : لأنى كنت

غافلاً عن تأليف المقدمتين ، وإحضارهما جميعاً فى الذهن ، متوجهاً إلى طلب

* * *

فقد انكشف (٢) بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة ،

(١) هذه محاولة أخرى من الغزالي لإثبات أن العلم بالنتيجة علم جديد ، غير العلمين الحاصلين بالمقدمتين .

والاستمرار في هذه المحاولة ، هو استمرار في معالجة الاعتراض القديم الحديث ضد القياس .

وعندى أن هذه المحاولة غير ناجحة أيضاً ؛ لأن الغزالي يفترض في الشخص الذى ظن البغلة المنتفخة البطن حاملاً ، أنه :

يعلم أنها بغلة .

ويعلم : أن البغال لا تحمل .

ولكنه غافل فقط عن تأليف المقدمتين وربطهما ببعض ، فتأدت هذه الغفلة إلى عدم معرفة النتيجة .

ولو صح للغزالي ما ذكره ، لصح أن العلم بالنتيجة ، هو علم جديد ، غير العلم بالمقدمتين ، ولكن يبدو لى أن التصوير لحال الشخص الذى ظن البغلة المنتفخة البطن حاملاً ، هو أنه كان ذاهلاً ، عن كونها بغلة ، ولاحظها بعنوان كونها حيواناً من فصيلة الخيل والحمير والبغال . وملاحظته لها بهذا العنوان العام هو الذى سوغ له اعتبارها حاملاً .

وأما لو لم يكن ملاحظاً لها بهذا المعنى العام ، بل بأنها على وجه التحديد بغلة ، ولم يكن غائباً عن باله أن البغال لا تحمل ، فلا يتأتى إطلاقاً أن يتصورها حاملاً . فلا بد أن يكون غافلاً :

إما عن كونها بغلة ، فلاحظها بالمعنى العام الشامل للفصيلة كلها .

وإما عن أن البغال لا تحمل .

أما لو كان مستحضراً لهذين الأمرين ، فلا يعقل أن يظن أنها حامل .

ولا عبرة بقول الغزالي (فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها — يعنى بعد علم المقدمتين —

فيقول : لأنى كنت غافلاً عن تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعاً فى الذهن)

فإنه ليس للتأليف كل هذه الخطورة ، فى القياسات الواضحة ، مثل قياس البغلة الذى معنا . وللغزالي نفسه نص فى الفصل المعنون (الصنف السابع فى الأقيسة المركبة والناقصة) يهون فيه من شأن التأليف فى الأقيسة الواضحة ، فهو يقول (ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة وتترتب بعضها على بعض ، وتساق إلى نتيجة واحدة) ثم يقول : (والمقصود أن الكلمات الجارية فى المحاورات كلها أقيسة محرفة ، غيرت تأليفاتها للتسهيل ، فلا ينبغى أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور ، بل ينبغى أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة ، دون الألفاظ المنقولة) .

ومعنى ذلك أن التأليف ليس له فى الأقيسة خطورة تؤدي إلى تعطيل العلم بالنتيجة رغم العلم بالمقدمتين .

وإذن فلا يعقل أن يكون من رأى البغلة مستحضراً المقدمتين القائلتين (هذه بغلة) و (البغال

لا تلد) ثم يفوت عليه عدم ملاحظة تأليفهما إدراك النتيجة ، وهى : أن البغلة ٦ تلد .

فعدم إدراك هذه النتيجة ، مرده إلى عدم استحضار المقدمتين نفسيهما — لا تأليفهما — أو أحدهما .

(٢) أقول : إنه لم ينكشف .

دخول الجزئيات تحت الكليات ، فهي علم زائد عليها بالفعل .

* * *

ومنها قول بعض المتشككين : إنك لو طلبت بالتأمل علماً ، فذلك العلم تعرفه ، أم لا ؟

فإن عرفته ، فلم تطلبه ؟

وإن لم تعرفه ، فإن حصلته ، فمن أين تعلم أنه مطلوبك ؟ وهل أنت إلا كمن يطلب عبداً أبقاً لا يعرفه ، فإن وجده لم يعرف أنه هو ، أم لا ؟

فنقول : العلم الذى نطلبه ، نعرفه من وجه ، ونجهله من وجه ؛ إذ نعرفه بالتصور بالفعل ، ونعرفه بالتصديق بالقوة . ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل .
فإننا إذا طلبنا العلم بأن العالم حادث ، فنعلم (الحدوث) و (العالم) بالتصور ، وإننا قادرون على التصديق به ، إن ظهر حد أوسط بين العالم والحدوث ، كمقارنة الحوادث أو غيرها ؛ فإننا نعلم أن المقارن للحوادث حادث .

فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث ، علمنا بالفعل أنه حادث .
وإذا علمناه ، عرفنا أنه مطلوبنا .

إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل ، لما عرفنا أنه المطلوب .
ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه .

كالعبد الآبق

نعرفه بالتصور والتخيل من وجه .

ونجهل مكانه .

فإذا أدركه الحس فى مكانه دفعة ، علمنا أنه المطلوب .

ولو لم نكن نعرفه ، لما عرفناه عند الظفر به .

فلو عرفناه من كل وجه ، أى عرفنا مكانه ، لما طلبناه .

* * *

فهذا ما أردنا أن نورده من الشبه المشككة المحيرة للسوفسطائية .

ولم يكن الغرض فى إيرادها مناظرتهم ، بل الكشف عن هذه الدقائق ؛ فإن

طالب اليقين بمسالك البراهين ، ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع ، وإلا فالسوفسطائي كيف يناظر ؟ ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر .

ولا ينبغي أن يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة ، مع وضوح المعقولات ، فإن ذلك لا يتفق إلا على الدور لمصاب في عقله بآفة ؛ فإننا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية ، والناس غافلون عنهم .

فكل من يناظر في إيجاب التقليد وإبطال النظر ، سوفسطائي في الزجر عن النظر ، لا مستند لهم إلا أن العقول لا ثقة بها ، والاختلافات فيها كثيرة ، فسلوك طريق الأمن وهو التقليد ، أولى .

فيذا قيل لهم : فهل قلتم صدق نبيكم ، وتميزون بينه وبين الكاذب ؟ أم
تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى ؟

فإن كان كتقليدهم ، فقد جوزتم كونكم مبطلين ، وهذا كفر عندكم .
وإن لم تجوزوه ، فتعرفونه بالضرورة أو بنظر العقل ؟
فإن عرفتموه بالنظر ، فقد أثبتتم النظر .

* * *

وقد اختلف الناس في هذا النظر ، وهو تصديق الأنبياء ، كما اختلفوا في سائر النظريات .

وفي إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات ، من الأغوار والأغماض ما لا يكاد يخفى على النظر ، وبهذا الاعتقاد صاروا أحسن رتبة من السوفسطائي ؛ فإنهم متشبثون بإنكار النظر ، وناقون — إذا أثبتوا النظر معرفة صدق النبي .

وأما السوفسطائي فقد طرد قياسه في إنكار المعرفة الكلية .
ومن هذا الجنس باطنية الزمان ، فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظر ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل ، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم .

وإذا قيل لهم : بماذا عرفتم عصمة إمامكم ، وليس يمكن دعوى الضرورة فيه ؟
دعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها في الظنيات ، ولا تعرض على اثنين إلا ويختلفان فيها ، ولا يستدلون بكونه نظرياً واقعاً في محل الاختلاف على بطلانه ،

ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان ، لتطرق الخلاف فيها .
وهذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل ، فيجرب مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى
جنوناً ، والجنون فنون .

والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم أحسن من أن نشتغل بمناظرتهم
فلنقتصر على ما ذكرناه ، في بيان أسباب الحيرة . والله أعلم . . .

النظر الرابع

في

لواحق القياس

وفيه فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين .

فصل

في

الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

اعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء (قياس العلة)
وسماه المنطقيون (برهان اللم) أى ذكر ما يجب به عن ليم .
وإن لم يكن علة ، سماه الفقهاء (قياس الدلالة) والمنطقيون سموه (برهان
الإن) أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر ، من غير بيان علته ،
ومثال قياس العلة من المحسوسات ، قولك :

هذه الخشبة محترقة .

لأنها أصابتها النار .

وهذا الإنسان شبعان .

لأنه آكل الآن .

وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج ، فنقول :

هذا شبعان .

فاذن هو قريب العهد بالأكل .

وهذه المرأة ذات لبن .

فهى قريبة العهد بالولادة .

ومثاله من الفقه قولك :

هذه عين نجسة .

فإذن لا تصح الصلاة معها .

وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن تقول :

هذه عين لا تصح الصلاة معها .

فإذن هي نجسة .

وبالحملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج ، يدل على وجوده فقط ، لا على علته ؛ فإننا نستدل :

بحدوث العالم على وجود المحدث .

وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب .

ونجعل الكتابة حدًّا أوسط ، والعلم حدًّا أكبر ، ونقول :

كل من كتب منظوماً ، فهو عالم بالكتابة .

وهذا قد كتب منظوماً ، فهو عالم بالكتابة .

والكتابة ليست علة للعلم ، بل العلم أولى بأن نقدر عليته .

وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة ، جاز أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأخرى ، فيكون قياس دلالة .

ومثاله من الفقه قولنا :

إن الزنا لا يوجب المحرمة .

فلا يوجب حرمة النكاح .

فإن تحريم النكاح ، وحل النظر ، متلازمان ، وهما نتيجتان للوطء المقتضى لحرمة المصاهرة .

فإذا ثبت تلازمهما لعلة واحدة ، دل وجود إحداهما على وجود الأخرى ، فإن اختلف شرطهما ، لم يمكن الاستدلال ؛ لاحتمال افتراقهما في الشرط .

وكما انقسم قياس الدلالة إلى نوعين .

فقياس العلة أيضاً ينقسم إلى قسمين :

الأول : ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة ، ولا يكون علة لوجود الأكبر في

نفسه ، كقولنا :

كل إنسان حيوان .
 وكل حيوان جسم .
 فكل إنسان جسم .
 فالإنسان إنما كان جسماً من قبل أنه حيوان .
 والجسمية أولاً للحيوان ، ثم يسببه للإنسان .
 فإذا كان الحيوان علة لحمل الجسم على الإنسان ، لا لوجود الجسمية ؛ فإن
 الجسمية تتقدم بالذات في ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان .
 واعلم أن ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه ، وكذا جنس الجنس ، وكذا
 الفصول والحدود ، واللوازم ؛ إنما تكون من جهة الجنس ، ويكون الجنس علة في
 حمله على النوع ، لا في وجود ذات المحمول ، أعني محمول النتيجة .
 والقسم الثاني : ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق ، لا كهذا المثال .
 وقد لا يكون على الإطلاق ، كالشيء الذي له علل متعددة ؛ فإن آحاد العلل
 لا يمكن أن تجعل علة للحد الأكبر مطلقاً ، بل هي علة في وقت مخصوص ،
 ومحل مخصوص .
 ومثاله في الفقه : أن العدوان علة للتأثير على الإطلاق
 والزنا علة للرجم على الإطلاق .
 والردة ليست علة للقتل على الإطلاق .
 فإن القتل يجب على سبيل القصاص وغيره ، ولكن تكون علة للقتل في حق
 شخص مخصوص . وذلك لا يخرج عن كونه قياس العلة .

فصل

في

بيان اليقين

البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات
 البرهان ، فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً . وأعني بذلك أن الشيء

لا يتغير ، وإن غفل إنسان عنه ؛ كقولنا :

الكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

وأمثالها .

فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية .

والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ؛ فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه ، والذهول عنه ، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً ؛ فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه ، فليس بيقيني .

فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان ، فإن عرفته معرفة على حد قولنا ، فقل لك خلافه ، حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة ، وأجلهم في النظر والعقليات درجة ، وأورث ذلك عندك احتمالاً ، فليس اليقين تاماً . بل لو نقل عن نبي صادق ، نقيضه ، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل ، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق .

فإن لم يقبل التأويل فشكك في نبوة من حكى عنه ، بخلاف (١) ما عقلت ، إن كان ما عقلته يقينياً . فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تاماً .

فإن قلت : ربما ظهر لي برهان صدقه ، ثم سمعت منه ما يناقض برهانياً قام عندي .

فأقول : وجود هذا يستحيل ، كقول القائل : لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها ، كما لو تواتر وجود مكة ، وعدمها ؟ فهذا محال .

فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها ، محال . فإن رأيها متناقضة فاعلم أن أحدهما ، أو كلاهما ، لم يتحقق فيه الشروط المذكورة ، فتفقد مظان الغلط والمثارات السبع التي فصلناها .

وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهمية .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (خلاف) بدل (بخلاف) .

ولا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه .
وكما يظن فيما ليست أولية أنها أولية ، فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية ،
فيشكك فيها ، ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الدهن عن الفطرة السليمة لمخالطة
بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة ، بمجاهدة الجليات حتى تأنس
النفس بسماعها ، فيشك في اليقيني .

كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات ، فتدعن للتصديق به ،
ونظن أنه يقيني بكثرة سماعه ، وهذا أعظم مثرات الغلط ، ويعز في العقلاء من يحسن
الاحتراز من الاغترار به .

فإن قلت : فثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات .

قلنا : ما يتساعد فيه الوهم ، والعقل ، من الحسابيات ، والهندسيات ، والحسيات
كثير ، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات . وكذا المعقولات التي لا تحازيها الوهميات .
فأما العقلية الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ، ففيها بعض مثل هذه
اليقينيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقلية
وفطام العقل عن الوهميات والحسيات ، وإيناسها بالعقلية المحضة .
وكلما كان النظر فيها أكثر ، والحد في طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد
اليقين التام أقرب .

ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم
فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه ، بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن
يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم ، وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل
إليه ، إن كان : صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافي الدهن .
وإن فارق في الذكاء ، أو في الحدس ، أو تولّى الاعتبار الذي تولاه ، لم يصل
إلى ما وصل إليه ، وعند ذلك يقابل ما يحكيه عن نفسه بالإنكار ، ويشغل بالتهجين
والاستبعاد .

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحا ، بل لا يبت إليه أسرار ما عنده ؛
فإن ذلك أسلم لجانبه ، وأقطع لشغب الجهال .
فما كل ما يرى يقال . بل صدور الأحرار قبور الأسرار .

فصل في أُمّهات المطالب

اعلم أن المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها ، أربعة أقسام ، بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التي بها يسأل عنه .

الأول : مطلب (هل) وهذا السؤال ، أعني صيغة (هل) يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه . كقولنا :

هل الله موجود ؟

وهل الخلاء موجود ؟

أو نحو وجود صفة أو حال لشيء ، كقولنا :

هل الله مريد ؟

وهل العالم حادث ؟

فيسمى الأول : مطلب (هل مطلقا)

والثاني مطلب (هل مقيدا)

والثاني : مطلب (ما) ويعرف به التصور ، دون التصديق ، وذلك .

إما بحسب الاسم ، كقولك :

ما الخلاء ؟ وما عنقاء مغرب ؟ أي ما الذي تريد باسمه ؟

وهذا يتقدم كل مطلب ؛ فإن من لم يفهم معنى (العالم) و (الحدوث) لا يمكن

أن يسأل :

هل العالم موجود ؟

ومن لم يتصور معنى المدال لا يمكنه أن يسأل عن وجوده .

وإما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات ، كقولك :

ما الإنسان ؟ وما العقار ؟

وأنت تطلب به حده ، إذا عرفت أن المراد باسم (العُقار) هو الحمر .
وهذا يتأخر عن مطلب (هل) فإن من لا يعتقد للخمر وجوداً ، لا يسأل عن حده :
والثالث : مطلب (لم) وهو طلب العلة لـجواب (هل) كقولك :
لم كان العالم حادثاً ؟
وهو إما طالب علة التصديق ، كقولك :
لم قلت إن الله موجود ؟
فإنه لا يطلب العلة في وجوده ، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده ، وهو
برهان (الإن) بلغة المنطقيين ، وقياس (الدلالة) بلغة المتكلمين .
وإما طلب علة الوجود ، كقولك :
لم حدث العالم ؟
فنقول : لإرادة مُحدثة .
والرابع : مطلب (أى) وهو الذى يطلب به تميز الشيء عما عداه :
فهذه أمهات المطالب والأسئلة .
فأما مطلب (أين) و (متى) و (كيف) فليست من الأمهات ؛ فإنها داخلة
بالقوة تحت مطلب (هل المقيد) إن وقع التفطن له بالسؤال بصيغة (هل) وإن
لم يقع كانت مطالب خارجة عما عددناها .

فصل

في

بيان معنى الذاتى والأولى

أما الذاتى فيطلق على وجهين :
أحدهما : أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع ، مقوماً له ، داخلاً
في حقيقته ، كقولنا :
الإنسان حيوان .
فيقال : الحيوان ذاتى للإنسان . أى هو مقوم له كما سبق بيانه .

وإما أن يكون الموضوع مأخوذاً في حد المحمول ، كقولنا :
بعض الحيوان إنسان .

فإن المحمول هو الإنسان ههنا ، لا الحيوان .

والإنسان لا يؤخذ في حد الحيوان ، بل الحيوان يؤخذ في حد الإنسان .
فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما ، في حد الآخر ، فليس أحدهما ذاتياً للآخر .
وقد يمثل بـ (الفطوسة في الأنف) فإنه ذاتي للأنف ، بالمعنى الأخير ،
إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلا بذكر (الأنف) في حده .

وأما الأولى : فإنه يقال أيضاً على وجهين :

أحدهما : ما هو أولى في العقل ، أي لا يحتاج في معرفته إلى وسط ، كقولنا :
الاثنان أكثر من الواحد .

والثاني : أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول ، أو سلبه ، على معنى آخر
أعم من الموضوع ، فإذا قلنا :
الإنسان يمرض ولا يصح .

لم يكن أولياً له بهذا المعنى ؛ إذ يقال على ما هو أعم منه ، وهو الحيوان .
نعم هو للحيوان أولى ، لأنه لا يقال على ما هو أعم منه ، وهو الجسم .
وكذلك قبول الانتقال للحيوان ، ليس بأولى ؛ إذ يقال على ما هو أعم منه ،
وهو الجسم ؛ فإنه لو ارتفع الحيوان ، بقي قبول الانتقال ، ولو ارتفع الجسم لم يبق .

فصل

في

ما يلتزم به أمر البراهين

وهي ثلاثة :

مبادئ

وموضوعات

ومسائل

فالموضوعات : نعى بها ما يبرهن فيها .

والمسائل : ما يبرهن عليها .

والمبادئ : ما يبرهن بها

والمراد بـ (المبادئ) المقدمات ، وقد ذكرناها

وأما الموضوعات : فهي الأمور التي توضع في العلوم ، وتطلب أعراضها الذاتية ،

أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين .

ولكل علم موضوع :

فموضوع الهندسة : المقدار .

وموضوع الحساب : العدد .

وموضوع العلم الملقب بالطبيعي : جسم العالم من جهة ما يتحرك ويسكن .

وموضوع النحو : لغة العرب ، من جهة ما يختلف إعرابها .

وموضوع الفقه : أفعال المكلفين ، من جهة : ما ينهى عنها ، أو يؤمر بها .

أو يباح أو يندب ، أو يكره .

وموضوع أصول الفقه : أحكام الشرع ، أعني : الوجوب ، والحظر ،

والإباحة ؛ من جهة ما تدرك به من أدلتها .

وموضوع المنطق : تمييز المعقولات وتلخيص المعاني .

* * *

وأما المسائل : فهي القضايا الخاصة بكل علم ، التي يطلب المعرفة في العلوم

بأحد طرفيها :

وإما الإثبات

إما النفي

كقولنا في الحساب :

هذا العدد إما زوج وإما فرد .

وفي الهندسة :

هذا المقدار مساو أو مباين .

وفي الفقه :

هذا الفعل حلال ، أو حرام ، أو واجب .

وفي العلم الإلهي :
هذا الموجود قديم ، أو حادث
وهذا الموجود له سبب أو ليس له سبب .

* * *

والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر ، فلا يجوز أن يكون ذاتياً
للموضوع بالمعنى الأول ؛ لأنه إذا كان كذلك ، كان معلوماً قبل العلم بالموضوع ؛
فإن الحيوان الذي هو ذاتي للإنسان بمعنى أنه وجد في حده ، لا يجوز أن يكون
مطلوباً ؛ فإن من عرف الإنسان ، فقد عرف كونه حيواناً قبله لا محالة ؛ فإن أجزاء
الحد يتقدم العلم بها ، على العلم بالحدود .

ولكن الذاتى بالمعنى الثانى ، هو المطلوب .
وأما كل محمول ليس بالمعنى الثانى ، ولا بالمعنى الأول ؛ فإنه يسمى غريباً ،
كقولنا فى الهندسة ، عند النظر فى الخطوط :
هذا الخط حسن ، أو قبيح .

لأن الحسن والقبح لا يؤخذ فى حد الخط ، ولا الخط فى حده ، بل الذاتى لذاته
مستقيم ، أو منحنى ، وأمثاله .

وكذا قولنا فى الطب :

هذا الجرح مستدير ، أو مربع .

فإنه محمول غريب للجرح ؛ إذ لا يؤخذ واحد منهما فى حد الآخر ، وإنما هو
ذاتى للأشكال .

وقد يكون المحمول ذاتياً للموضوع ، بالمعنى الثانى ، ولكن يكون غريباً بالإضافة
إلى العلم الذى يستعمل فيه ، كقولنا فى الفقه .
هذه الحركة سريعة ، أو بطيئة .

فإن السرعة والبطء ذاتى للحركة ، ولكن إنما يطلب فى العلم الطبيعى :
والمطلوب فى الفقه ذاتى آخر ، وهو كونه واجباً ، أو محظوراً ، أو مباحاً .
وإذا قلنا فى العلم الطبيعى :
هذا الفعل حلال ، أو حرام .

كان غريباً من العلم .

فإن قيل : فهل يجوز أن يكون المحمول في المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول ؟

قلنا : لا . لأنه إن كان كذلك تكون النتيجة معلومة ؛ فإذا قلنا :

الإنسان حيوان .

والحيوان جسم .

فالإنسان جسم .

كان العلم بالنتيجة غير مطلوب ؛ فإن من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزائه حده ، وهو (الجسم) و (الحيوان) .

نعم لا يبعد أن لا يكون كل حد ذاتياً بالمعنى الثاني ، بل إن كان أحدهما ذاتياً بالمعنى الثاني كفى ، سواء كان هي الصغرى ، أو الكبرى .

فإن قيل : فليكن قلتم : إن الذاتى بالمعنى الأول لا يكون مطلوباً . ونحن نطلب العلم بأن النفس جوهر ، أم لا ؟ والجوهرية للنفس ذاتية ؛ إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهرًا ؛ إن كان جوهرًا .

قلنا : من عرف النفس لم يتصور منه طلب كونه جوهرًا ؛ إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به . لكننا إذا طلبنا أن النفس جوهر أم لا ؟ لم نكن عرفنا من النفس إلا أمراً عارضاً له ، وهو المحرك ، والمدرك ؛ ويكون ذلك مثل الأبيض للثلج . والمطلوب جنس المعروض له ، وهو غير مقوم لماهية العارض ، أعنى الجوهرية ليس مقوماً للمدرك والمحرك تقويم الذاتيات .

وكذلك كلما حصل عندنا خياله ، أو اسمه لا حقيقته ، أمكن أن نطلب جنس ذلك الذى حصل لنا اسمه أو خياله .
فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن .

فصل

في

حل شبهة في القياس الدوري

فإن قال قائل : فلم قضيتم ببطلان البرهان الدوري ؟
ومعلوم أنه إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات على ما أجرى الله سنته
بارتباط البعض منها ببعض ، ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول ؛ إذ يقال :
لم كان السحاب ؟

فيقال : لأنه كان بخاراً فكشف وانعقد .

ف قيل : لم كان البخار ؟

فيقال : لأن الأرض كانت ندية ، فأثر الحر فيها ، فتبخرت أجزاء الرطوبة ،
وتصعدت .

ف قيل : ولم كانت الأرض ندية ؟

ف قيل : لأنه كان مطر .

ف قيل : ولم كان المطر ؟

ف قيل : لأنه كان سحاب .

فرجع بالدور إلى السحاب ؛ فكأنه قيل : لم كان السحاب ؟ فقالت لأنه كان السحاب .

والدوري باطل ، سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة ، أو وسائط أو لم يتخلل .

فنقول : ليس هذا هو الدوري الباطل . إنما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان

نفسه بعينه . بأن يقال :

لم كان هذا السحاب ؟

فيحلل بما يرجع بالآخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه .

فأما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر ، فالعلة غير المعلول بالعدد ، إلا أنه

مساو له في النوع . ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر ، بواسطة

ترطيب الأرض ، ثم تصعد البخار ، ثم انعقاده سحاباً آخر .

فصل

في

ما يقوم فيه البرهان الحقيقي

اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدى ، الذى يستحيل تغييره ، كعلمك :

بأن العالم حادث .

وأن له صانعاً .

وأمثال ذلك ، مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد ؛ إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالقدم .

أو على الصانع بالنفى .

فأما الأشياء المتغيرة التى ليس فيها يقين دائم ، فهى جميع الجزئيات التى فى العالم الأرضى ، وأقربها إلى الثبات ، الجبال .

وإذا قلت :

هذا الجبل ارتفاعه كذا .

وكل جبل ارتفاعه كذا ، فهو كذا .

فأنتج :

هذا ارتفاعه كذا .

لم يكن الحاصل علماً أبدياً ، لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً ؛ إذ ارتفاع الجبل يتصور تغييره .

وكذا عمق البحار ، ومواضع الجزائر ، فهذه أمور لا تبقى ، فكيف علمك بكون : زيد فى الدار .

وأمثال ذلك مما يتعلق بالأحوال الإنسانية العارضة ، لا كقولنا :

الإنسان حيوان .

والحيوان جسم .

والإنسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة .

وأمثال ذلك ؛ فإن هذه يقينيات دائمة أبدية ، لا يتطرق إليها التغير ، حتى قال بعض المتكلمين :

العلم من جنس الجهل .

وأراد به هذا الجنس من العلم ؛ فإنك إذا علمت بالتواتر مثلاً :
أن زيداً في الدار .

فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك ، وخرج ^(١) زيد ، لكان هذا الاعتقاد بعينه قلب صبار جهلاً .

وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة .

فإن قيل : هل يتصور إقامة البرهان ، على ما يكون وقوعه أكثرية ، أو اتفاقاً ؟

قلنا : أما الأكثرى من الحدود الكبرى ، فإياها لا محالة علل أكثرية .

فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى ، أفادت علماً ، وظناً غالباً :

أما العلم فبكونه أكثرية غالباً ؛ فإذا عرفنا من مجرى سنة الله تعالى أن اللحية إنما تخرج لاستحصاف البشرية ، ومتانة النجار .

فإذا عرفنا — بكبر السن — استحصاف البشرية ، ومتانة النجار ، حكمنا بخروج اللحية ، أى حكمنا بأن الغالب الخروج . وأن جهة الخروج غالبية على الجهة الأخرى ، وهذا يقينى ، فإن ما يقع غالباً ، فلمرجح لامحالة ، ولكن بشرط خفى لا يطالع عليه ، ويكون فوات ذلك الشرط نادراً ؛ ولذلك نحكم حكماً يقينياً بأن من تزوج امرأة شابة ووطئها ، فالغالب أن يكون له ولد ، ولكن وجود الولد بعينه مظنون ؛ وكون الوجود غالباً على الجملة مقطوع به .

ولذلك نحكم في الفقهيات الظنية ، بأن العمل عند ظهور الظن ، واجب قطعاً ، فيكون العمل مظنوناً ، ووجود الحكم مظنوناً ، ولكن وجود العمل قطعى ؛

(١) في الأصل (خروج زيد) .

إذ علم بدليل قطعى إقامة الشرع غالب الظن مقام اليقين ، فى حق وسوب العمل ؛
فكون الحكم مظهرًا لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به .

وأما الأمور الاتفاقية ، كعثور الإنسان فى مشيه على كنز ، فما لا يمكن أن
يُحصل به ظن ولا علم ؛ إذ لو أمكن تحصل ظن بوجوده ، لصار غالباً أكثريةً ،
وخرج عن كونه اتفاقياً فقط .

نعم يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقياً فقط .

وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلى الدائم
الضرورى .

فإن لم تساعد على هذا الاصطلاح ، أمكنك أن تسمى جميع العلوم الحقيقية
برهانية ، إذا جمعت المقدمات الشروط التى مضت .

وإن ساعدتهم على هذا ، فالبرهانى من العاوم :

العلم بالله ، وصفاته .

وبجميع الأمور الأزلية التى لا تتغير ، كقولنا :

الاثنان أكثر من الواحد .

فإن هذا صادق فى الأزل والأبد .

والعلم بهيئة السموات ، والكواكب ، وأبعادها ، ومقاديرها ، وكيفية سيرها ،
يكون برهانياً ، عند من رأى أنها أزلية لا تتغير .

ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون أن السموات كالأرضيات فى جواز
تطرق التغير إليها .

وأما ما يختلف بالبقاع والأقطار ، كالعلوم اللغوية ، والسياسية ؛ إذ يختلف
بالأعصار والملل .

وكالأوضاع الفقهية والشرعية ، من تفصيل الحلال والحرام .

فلا يخفى أنها لا تكون من البرهانيات ، على هذا الاصطلاح .

والفلاسفة يزعمون أن السعادة الأخروية لا معنى لها إلا بلوغ النفس كمالها الذى
يمكن أن يكون لها .

وأن كمالها فى العلوم لا فى الشهوات .

ولما كانت النفس باقية أبداً ، كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً .
كالعلم بالله ، وصفاته ، وملائكته ، وترتيب الموجودات ، وتسلسل الأسباب
والمسببات .

فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة ، فإن طلبت لم تطلب لذاتها ، بل للتوصل
بها إلى غيرها .

وهذا محل لا ينكشف إلا بنظر طويل ، لا يحتمل هذا الكتاب استقصاؤه ،
بل محل بيانه العلوم المفصلة .

فصل

في

أقسام العلة

العلة تطلق على أربعة معان :

الأول : ما منه بذاته الحركة ، وهو السبب في وجود الشيء :

كالنجار للكرسي ، والأب للصبي .

الثاني : المادة ، وما لا بد من وجوده لوجود الشيء :

مثل الخشب للكرسي ، ودم الطمث والنطفة للصبي .

والثالث : الصورة ، وهي تمام كل شيء ، وقد تسمى علة صورية :

كصورة السرير من السرير ، وصورة البيت للبيت .

الرابع : الغاية الباعثة أولاً ، المطلوب وجودها آخراً .

كالكن للبيت ، والصلوح للجلوس من السرير .

* * *

واعلم أن كل واحد من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين ؛ إذ يمكن أن يذكر

كل واحد في جواب (لِمَ)

أما مبدؤ الحركة فثاله من المعقولات أن يقال :

لم حارب الأمير فلانا ؟

فيقال : لأنه نهب ولايته .

فالنهب مبدأ الحركة .

ويقال : لم قتل فلان فلانا ؟

فيقال : لأنه أكرهه السلطان عليه .

ومثاله من الفقه أن يقال :

لِمَ قُتِلَ هذا الشخص ؟

فيقال : لأنه زنى ، أو ارتد .

فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر ، وهو الذى تسميه الفقهاء فى الأكثر سببا .

* * *

وأما المادة : فمثالها من المعقول أن يقال :

لم يموت الإنسان ؟

فنقول : لأنه مركب من أمور متنافرة : من الحرارة ، والرطوبة ، والبرودة ،

واليبوسة ، المتنازعة المتنافرة .

ومثاله من الفقه أن يقال :

لم انفسخ القراض ، والوكالة ، بالموت والإغماء ؟

فنقول : لأنه عقد ضعيف جائز ، لا لزوم له .

وهذه علة مادية ؛ إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان ، عند

جريان سبب هو مبدأ الأمر فى الموت والفسخ جميعا .

* * *

وأما الصورة ففيها قوام الشيء ؛

إذ السرير سرير بصورته لا بنخشبه ،

والإنسان إنسان بصورته ، لا بجسمه .

والأشياء تختلف هيئاتها بالصور ، لا بالمواد ، فلا يخفى كون القوام بها ؛ فإنه

إذا قيل :

لم صارت هذه النطفة إنساناً ؟

وهذا الخشب سريراً ؟

فيقال : بحصول صورة الإنسانية ، وحصول صورة السريرية .

* * *

وأما الغاية التي لأجلها الشيء ، فمثالها من المعقول أن يقال :

لم عرضت الأضراس ؟

فيقال : لأنها يراد بها الطحن .

ولم قاتلوا الطبقة الفلانية ؟

فيقال : ليسترقوهم .

وفي الفقه يقال :

لم قتل الزاني ، والمرتد ، والقاتل ؟

فيقال : للزجر عن الفواحش .

* * *

وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ما له علة ، وكذا في الأحكام الفقهية .

والفقهاء ربما سمو المادة (محلاً) .

والفاعل الذي هو كالبخار ، والأب ، (أهلاً) .

والغاية (حكماً) .

فإذا فرض النكاح :

فالزوج أهل .

والبضع محل .

والحل غاية .

وصيغة العقد كأنها الصورة .

وبما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود ؛ ولذلك قيل :

النكاح الذي لا يفيد الحل لا وجود له .

وكذا البيع الذي لا يفيد الملاك .

فإن وجود الغاية لا بد منه .

وكونها معقولا باعثاً ، شرط قبل الوجود .

وكونها موحودة بالفعل ، واجب بعد الوجود .

ومهما قدر الفاعل والمادة موجودا ، لم يلزم وجود الشيء في كل حال .
كالنجار والحشب .

والأب والنطفة .

والبائع والمبيع .

ومهما وجدت الصورة ، لزم وجود الشيء .

كصورة السرير وصورة الإنسانية .

ومهما وجدت الغاية بالفعل ، لزم وجود الشيء ؛

كالحل في النكاح .

والصلوح للاكتنان والجلوس في البيت .

* * *

والشيء بهذه الجهات الأربع يختلف في هذا المعنى .

ثم كل واحدة من هذه العلل :

إما بعيدة : كإسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق ؛ فإنه علة
الصداق .

والصداق هو العلة القريبة للتسليم .

وإما بالقوة : كالإسكار للخمر ، قبل الشراب .

وإما بالفعل : كما في حال الشراب .

وإما خاصة : كالزنا للرجم .

وإما عامة : كالجناية للرجم ، أو العقوبة .

وإما بالذات : وهو المسمى علة عند الفقهاء ، كالزنا للرجم .

وإما بالعرض : كالأحصان له ، وهو الذي يسمى شرطا ؛ فإن الرجم لا يجب

إلا بالأحصان ، وهي خصال ولكن تعمل عمل العلة عنده .

كما لو أرسلت الدعامة من تحت السقف فتزل ، فيقال : نزوله بعلة الثقل ،

ولكن عند إشالة الدعامة ؛ فإن للهوى شرطا ، وهو فراغ جهة الأسفل عن جسم

صلب لا ليخرق .

وأمثلة هذا في المعقولات كثيرة ؛ فلذلك اقتصرنا على الأمثلة الفقهية .

والمقصود أن المعلل في الفقه والمعقول ، إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة ، ينبغي

أن يذكر العلة الخاصة القريبة ، التي بالفعل ، حتى تقطع المطالبة بـ (لِمَ) وإلا فيكون

الطلب قائما .

كتاب الحدود

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان :

الأول : فيما يجرى من الحدود مجرى القوانين الكلية

والثاني : في الحدود المفصلة .

الفن الأول في

قوانين الحدود

وفيه فصول :

الأول

في

بيان الحاجة إلى الحد

وقد قدمنا أن العلم قسمان :

أحدهما : علم بذوات الأشياء ويسمى تصوراً ٥

والثاني : علم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض ، بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقا.

وإن الوصول إلى التصديق بالحجة :

والوصول إلى التصور التام بالحد :

فإن الأشياء الموجودة تنقسم :

إلى أعيان شخصية ، كزيد ومكة ، وهذه الشجرة .

وإلى أمور كلية ، كالإنسان ، والبلد ، والشجر ، والبر ، والحر :

وقد عرفت الفرق بين الكلي والجزئي .

وغرضنا في الكليات ؛ إذ هي المستعمل في البراهين :

والكلى تارة يفهم فهما جملياً كالمفهوم من مجرد اسم الجملة ، وسائر الأسماء ،

والألقاب ، للأنواع والأجناس .

وقد يفهم فهما ملخصاً مفصلاً محيطاً بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميزاً عن غيره في الدهن تميزاً تاماً ينعكس على الاسم ، وينعكس عليه الاسم ، كما يفهم من قولنا :

(شراب مسكر معتصر من العنب) .

(وحيوان ناطق مائت) .

(وجسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة متغذى) .

فإن هذه الحدود يفهم بها :

الخمر والإنسان والحيوان

فهماً أشد تلخيصاً ، وتفصيلاً ، وتحقيقاً ، وتميزاً ،

مما يفهم من مجرد أساميها .

وما يفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم يسمى (حدّاً) كما أن ما يفهم الضرب الأول من التفهيم يسمى (اسماً) و (لقباً) .

والتفهم الحاصل من التحديد ، يسمى علماً ملخصاً مفصلاً .

والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علماً جملياً .

وقد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره ، بحيث ينعكس على اسمه ، وينعكس الاسم عليه ، ويتميز بالصفات الذاتية المقومة ، التي هي الأجناس والأنواع ، والفصول ، بل بالعوارض والخواص ، فيسمى ذلك (رسماً) .

كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره :

إنه الحيوان الماشي برجلين ، العريض الأظفار ، الضحاك .

فإن هذا يميزه عن غيره ، كالحد .

وكقولك في الخمر :

إنه المائع المستحيل في الدن ، الذي يقذف بالزبد . . . إلى غير ذلك من

العوارض التي إذا جمعت لم توجد إلا للخمر .

وهذا إذا كان أعم من الشيء المحدود ، بأن يترك بعض الاحترازاات ، سمي (رسماً ناقصاً) .

كما أن الحد إذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية ، سمي (حداً ناقصاً) .
 ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته ، أولاً يلغى لها عبارة ، فيعدل إلى الاحترازاات العرضية ، بدلا عن الفصول الذاتية ، فيكون (رسماً مميزاً) قائماً مقام الحد في التمييز فقط ، لا في تفهم جميع الذاتيات .
 والمخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء ، وتمثل حقيقته في نفوسهم ، لا لمجرد التمييز ، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز .

ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم .
 فقد عرفت ما ينتهى إليه تأثيرا :

الاسم	والحد	والرسم
في تفهم الأشياء :		

وعرفت انقسام تصور الشيء :

إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة :

وإلى تصور له بمعرفة أعراضه .

وأن كل واحد منهما :

قد يكون تاماً مساوياً للاسم في طرفي الحمل .

وقد يكون ناقصاً ، فيكون أعم من الاسم .

واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً ،

ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة ، فصولاً ؛ فإن الخاصة الخفية ، إذا ذكرت

لم تفد التعريف على العموم ، فهما قلت في رسم المثلث :

إنه الشكل الذى زواياه تساوى قائمتين .

لم تكن رسمته إلا للمهندس .

فإذن الحد قول دال على ماهية الشيء .

والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التى تخصها جملتها

بالاجتماع وتساويه .

الفصل الثانى

فى

مادة الحد وصورته

قد قدمنا أن كل مؤلف ، فله مادة وصورة كما فى القياس .
ومادة الحد : الأجناس ، والأنواع^(١) ، والفصول . وقد ذكرناها فى كتاب
مقدمات القياس .

وأما صورته وهيأته ، فهى أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ، ويردف
بالفصول الذاتية كلها ، فلا يترك منها شىء ، ونعنى بإيراد الجنس القريب أن
لا نقول فى حد الإنسان :

جسم ناطق مائت .

وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب .

بل نقول (حيوان) فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان ، فهو أقرب إلى
المطلوب من (الجسم) .

ولا نقول فى حد الخمر :

إنه مائع مسكر .

بل نقول :

شراب مسكر .

فإنه أنخص من (المائع) وأقرب منه إلى (الخمر) .

وكذلك ينبغى أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب ، وإن كان التمييز
يحصل ببعض الفصول .

وإذا سئل عن حد الحيوان ، فقال :

جسم ذو نفس ، حساس ، له بعد ، متحرك بالإرادة .

(١) لعل كلمة (والأنواع) زائدة ؛ إذ النوع لا يكون جزءاً من الحد .

فقد أتى بجميع الفصول . ولو ترك ما بعد الحساس ، لكان التمييز حاصلًا به ، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان ، بكمال ذاتياته .
والحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى ؛ فإن نقص بعض هذه الفصول سمي حداً ناقصاً وإن كان التمييز حاصلًا به ، وكان مطرداً منعكساً في طريق الحل .

ومهما ذكر الجنس القريب ، وأتى بجميع الفصول الذاتية ، فلا ينبغي أن يزيد عليه .

* * *

ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته ، عرفت أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد ، وأنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل .
لأن إيجازه يحذف بعض الفصول ، وهو نقصان .
وتطويله بذكر حد الجنس القريب ، بدل الجنس ، كقولك في حد الإنسان :
إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ، ناطق مائت .
فذكر حد (الحيوان) بدل (الحيوان) وهو فضول يستغنى عنه ؛ فإن المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء :

وإما بالفعل

إما بالقوة

ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على :

والجسم

والمتحرك

الحساس

بالقوة ، أى على طريق التضمن .

وكذلك قد يوجد الحد للشيء الذى هو مركب من صورة ومادة بذكر أحدهما ؛ كما يقال في حد (الغضب) .

إنه غليان دم القلب .

وهذا ذكر المادة .

ويقال : (إنه طلب الانتقام) .

وهذا هو ذكر الصورة .

بل الحد التام أن يقال :

هو غليان دم القلب ؛ لطلب الانتقام .
 فإن قيل : فلو سها ساه ، أو تعمد متعمد .
 فطول الحد ؛ يذكر حد الجنس القريب ، بدل الجنس القريب .
 أزداد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم ، أو نقص بعض
 الفصول .

فهل يفوت مقصود الحد ، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته ؟
 قلنا : الناظرون إلى ظواهر الأمور ، ربما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ ،
 والأمر أهون مما يظنون ، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحد ؛ لأن المقصود تصور
 الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأهم ، بإيراد الأعم أولاً ،
 وإردافه بالأخص الجارى مجرى الفصول .

وإذا حفظ ذلك ، فقد حصل العلم التصورى المفصل المطلوب .
 أما النقصان بترك بعض الفصول ؛ فإنه نقصان في التصور .
 وأما زيادة بعض الأعراض ، فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل ، وقد
 ينتفع به في بعض المواضع ، في زيادة الكشف والإيضاح .
 وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات ، فذلك قادح في كمال التصور ،
 فليعلم مبلغ تأثير كل واحد في المقصود ، ولا ينبغي أن يجمد الإنسان على الرسم
 المعتاد المألوف في كل أمره ، وينسى غرضه المطلوب .
 فإذا عرف جميع الذاتيات على الترتيب ، حصل المقصود ، وإن زيد
 شيء من الأعراض ، أو أخذ حد الجنس القريب ، بدل الجنس .

الفصل الثالث

في

ترتيب طلب الحد بالسؤال

والسائل عن الشيء بقوله : ما هو ؟ لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب (هل) .
 كما أن السائل بـ (لم) لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب (هل) .
 فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاده وجوده ، وقال : (ما هو ؟) رجع إلى طلب

شرح الاسم ، كقول القائل :

ما الحلاء ؟ وما الكيميا ؟

وهو لا يعتقد لهما وجوداً .

فإذا اعتقد الوجود ، كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء في ذاته .

وترتيبه أن يقول : ما هو ؟ مشيراً إلى نحلة مثلاً .

فإذا أجاب المسئول بالجنس القريب ، وقال : شجرة .

لم يقنع السائل به ، بل قرن بما ذكره صيغة (أى) وقال : أى شجرة هي ؟

فإذا قال : هي شجرة تثمر الرطب ، فقد بلغ المقصود ، وانقطع السؤال ؛

إلا إذا لم يفهم معنى (الرطب) أو (الشجر) فيعود إلى صيغة (ما) ويقول :

ما الرطب ؟ وما الشجر ؟ فيذكر له جنسه وفصله ، فيقول :

الشجر نبات قائم على ساق .

فإن قال : ما الساق ؟

فيذكر جنسه وفصله ويقول : هو جسم مغتد ، نام .

فإن قال : ما الجسم ؟

فيقول : هو الممتد في الأقطار الثلاثة : أى هو الطويل ، العريض ، العميق .

وهكذا إلى أن ينقطع السؤال .

فإن قيل : فمتى ينقطع ؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال . وإن تعين

توقفه فهو تحكم .

فنقول : لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينتهى إلى أجناس وفصول ، تكون

معلومة للسائل لا محالة .

فإن تجاهل أبداً لم يكن تعريفه بالحد : لأن كل تعريف وتعرف ، فيستدعى

معرفة سابقة ، فلم يعرف صورة الشيء ، بالحد ، إلا من عرف أجزاء الحد ، من

الجنس والفصل قبله :

إما بنفسه لوضوحه .

وإما بتجريد آخر ، إلى أن يرتقى إلى أوائل عرفت بنفسها .

كما أن كل تعلم تصديقي بالحجة ، فبعلم قد سبق لمقدمات ، هي أولية لم تعرف

بالقياس ، أو عرفت بالقياس ، ولكن تنتهى بالآخرة إلى الأوليات .
فآخر الحد يجرى مجرى مقدمات القياس ، من غير فرق .
والمقصود من هذا ، أن الحد يتركب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتى ،
ولا معنى له سواه .

وما ليس له فصل وجنس ، فليس له حد ؛ ولذلك إذا سئلنا عن حد (الموجود)
لم نقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم ، فيترجم بعبارة أخرى عجمية ، أو تبدل
فى العربية بشيء ، ولا يكون ذلك حدًّا ، بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له .
فإذا سئلت عن حد (الأحمر) ، فقلنا : (العُقار) .

وعن حد (العلم) فقلنا : هو (المعرفة) .
وعن حد (الحركة) فقلنا : هى (النقلة) .
لم يكن حدًّا ، بل كان تكراراً للأشياء المترادفة .
ومن أحب أن يسميه حدًّا فلا حرج فى الإطلاقات . ونحن نعى بـ (الحد)
ما يحصل فى النفس صورة موازية للمحدود ، مطابقة لجميع فصوله الذاتية .
وإنما راعينا الفصول الذاتية ؛ لأن الشيء :

قد ينفصل عن غيره بالعرض الذى لا يقوم ذاته ، انفصال الثوب الأحمر ،
عن الأسود .

وقد ينفصل بلازم لا يفارق ، انفصال (القار) بالأسود ، عن الثاج ، وانفصال
الغراب عن الببغاء .

وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف ، وانفصال ثوب من إبريسم
عن درهم من قطن .

ومن يسأل : عن ماهية الثوب ، طالباً حده ؛ فإنما يطلب الأمور التى بها قوام
ثوبيته ؛ لأننا لا نقوم الثوبية من : اللون ، والطول ، والعرض :
فجوابه : بما لا يقوم ذات الثوب محل بالسؤال .

فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل ، وأن ما لا يدخل تحت جنس ،
حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حد له ، مثل ما يذكر فى معرض رسم أو شرح اسم ،
فتسميته حدًّا مخالف للتسمية التى اصطللحنا عليها ، فيكون الحد مشتركاً له ، ولما
ذكرناه .

الفصل الرابع

في

أقسام ما يطلق عليه اسم الحد

والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء :

الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه ، بل ربما يكون مشكوكاً ونذكر الحد . ثم إن ظهر وجوده ، عرف أن الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه .

الثاني : بحسب الذات ، وهو نتيجة برهان .

والثالث : ما هو بحسب الذات ، وهو مبدأ برهان .

والرابع : ما هو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ، ونتيجة برهان . كما إذا سئلت عن حد الكسوف ، فقلت :

(انمحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس) .

ف (انمحاء ضوء القمر) هو نتيجة برهان .

و (توسط الأرض) المبدأ .

فإنك في معرض البرهان تقول :

متى توسطت الأرض ، فانمحق النور .

فيكون التوسط حداً أوسط ، فهو مبدأ برهان .

و (الانمحاء) حد أكبر ، فهو نتيجة برهان .

ولذلك يتداخل البرهان والحد ؛ فإن العلة الذاتية من هذا الجنس ، تدخل في

حدود الأشياء ، كما تدخل في براهينها .

فكل ما له علة ، فلا بد من ذكر علته الذاتية ، في حده ؛ لتمام صورة ذاته .

وقد تدخل العلة الأربعة في حد الشيء الذي له العلة الأربعة ، كقوله في

حد : (القادوم) :

إنه آلة صناعية من حديد ، شكله كذا ، يقطع به الخشب نحتاً .

فقولك : (آلة) جنس .
 و (صناعية) تدل على المبدأ الفاعل .
 و (الشكل) يدل على الصورة .
 و (الحديد) يدل على المادة .
 و (النحت) على الغاية ، وبه الاحتراز عن (المثقب) و (المنشار) ؛
 إذ لا ينحت بهما .
 وقد يقتصر في الحد على نتيجة البرهان ، إذا حصل التمييز بها ، فيقال في حد
 (الكسوف) :

انمحاء ضوء القمر .
 فيسمى هذا حدًّا ، هو نتيجة برهان .
 وإن اقتصر على العلة ، وقال :
 الكسوف هو توسط الأرض بين القمر وبين الشمس .
 وحصل به التمييز .
 قيل : حد مبدأ برهان .
 والحد التام ، المركب منهما .
 القسم الخامس : ما هو حد لأمر ليس لها علل وأسباب ، ولو كان لها علل ،
 لكانت عللها غير داخلة في جواهرها ، كتحديد (النقطة) و (الوحدة) و (الحد) .
 فإن الوحدة يذكر لها تعريف ، وليس للوحدة سبب .
 والحد يحد ؛ فإنه قول دال على ماهية الشيء .
 وللقول سبب ؛ فإنه حادث لا محالة ، لعلة ، لكن سببه ليس ذاتيًا له ،
 كأنمحاء ضوء القمر في الكسوف .
 فهذا الخامس ليس بمجرد شرح الاسم فقط ، ولا هو مبدأ برهان ، ولا نتيجة
 برهان . ولا هو مركب منهما .
 فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد ، وقد يسمى الرسم حدًّا ، على أنه مميز ،
 فيكون ذلك وجهًا سادسًا .

الفصل الخامس

في

أن الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع

لأنه إن أثبت بالبرهان ، افتقرت إلى حد أوسط ، مثل أن يقال مثلاً :
حد العلم المعرفة .

فيقال له : لم ؟

فنقول : لأن كل علم اعتقاد . وكل اعتقاد معرفة ، والمعرفة أكبر .

وينبغي أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين ؛ إذ الحد هكذا يكون ، وهذا محال ؛

لأن الأوسط عند ذلك له حالتان ، وهما :

أن يكون حدّاً للأصغر .

أو رسماً ، أو خاصة .

الحالة الأولى : أن يكون حدّاً ، وهو باطل من وجهين :

أحدهما : أن الشيء الواحد لا يكون له حدان تامان ؛ لأن الحد ما يجمع من

الجنس والفصل ؛ وذلك لا يقبل التبديل .

ويكون الموضوع حدّاً أوسط هو الأكبر بعينه ، لا غيره ، وإن غايه في

اللفظ .

وإن كان مغايراً له في الحقيقة ، لم يكن حدّاً للأصغر .

الثاني : أن الأوسط بما عرف كونه حدّاً للأصغر ؟ فإن عرف بحد آخر ،

فالسؤال قائم في ذلك الآخر .

وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإما أن يعرف بلا وسط ،

فليعرف الأول بلا وسط ، إذا أمكن معرفة الحد بغير وسط .

الحالة الثانية : أن لا يكون الأوسط حدّاً للأصغر ، بل كان رسماً أو خاصة ،

وهو باطل من وجهين :

أحدهما : أن ما ليس بحد ، ولا هو ذاتي مقوم ، كيف صار أعرف من الذاتى المقوم ؟ وكيف يتصور أن تعرف من الإنسان ، أنه ضحاك ، أو ماش ، ولا يعرف أنه جسم وحيوان ؟

الثانى : أنه الأكبر بهذا الأوسط ، إن كان محمولا مطلقاً وليس بحد ، فليس يلزم منه إلا كونه محمولا للأصغر ، ولا يلزمه كونه حدّاً .
وإن كان حدّاً فهو محال ؛ إذ حد الخاصية والعرض لا يكون حد موضوع الخاصية والعرض ، فليس حدّاً لضاحك هو بعينه حد الإنسان .
وإن قيل : إنه محمول على الأوسط ، على معنى أنه حد موضوعه ، فهذه مصادرة على المطلوب .

فقد تبين أن الحد لا يكتسب بالبرهان .

فإن قيل : بماذا يكتسب ؟ وما طريقه ؟

قلنا : طريقه التركيب ، وهو أن تأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده ، بحيث لا ينقسم ، وننظر من أى جنس من جملة المقولات العشر ؟ فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها ، التى فى ذلك الجنس ، ولا يلتفت إلى العرض واللازم ، بل يقتصر على المقومات ، ثم يحذف منها ما تكرر . ويقتصر من جملتها على الأخير القريب ، وتضيف إليه الفصل .

فإن وجدناه مساوياً للمحدود ، من وجهين ، فهو الحد ، ونعنى بأحد الوجهين : الطرد والعكس ، والتساوى مع الاسم فى الحمل . فهما ثبت الحد انطلق الاسم ، ومهما انطلق الاسم ، حصل الحد .

ونعنى بالوجه الثانى : المساواة فى المعنى ، وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة الذات ، لا يشذ منها شىء . فكم من ذاتى متميز ترك بعض فصوله ، فلا يقوم ذكره فى النفس صورة معقولة للمحدود ، مطابقة لكمال ذاته . وهذا مطلوب الحدود . وقد ذكرنا وجه ذلك .

ومثال طلب الحد ، أنا إذا سئلنا عن حد الخمر ، فنشير إلى خمر معينة ، ونجمع صفاته المحمولة عليه ، فنراه أحمر يقذف بالزبد ، وهذا عرضى فنطرحه . ونراه ذات رائحة حادة ، ومرطباً للشرب ، وهذا لازم فنطرحه .

ونراه جسماً ، أو مائعاً وسيالاً وشراباً مسكراً ، ومعتصراً من العنب ، وهذه ذاتيات .

فلا تقول : (جسم ، مائع ، سيال ، شراب) لأن المائع يغني عن الجسم ؛ فإنه جسم مخصوص ، والمائع أخص منه .

ولا نقول : (مائع) لأن الشراب يغني عنه ويتضمنه ، وهو أخص وأقرب ، فتأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة ، وهو :

(شراب) . فراه مساوياً لغيره من الأشربة ، فتفصله عنه بفصل ذاتي

لا عرضي ، كقولنا : (مسكر يحفظ في الدن ، أو مثله) فيجتمع لنا :

(شراب مسكر) .

فتنظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل ؛ فإن ساواه فتنظر هل تركنا فصلاً آخر ذاتياً لا تتم ذاته إلا به ، فإن وجد معنا ضمماً إليه ، كما إذا وجدنا في حد الحيوان أنه :

جسم ، ذو نفس ، حساس .

وهو يساوي الاسم في الحمل ، ولكن ثم فصل آخر ذاتي ، وهو المتحرك بالإرادة ، فينبغي أن تضيفه إليه .

فهذا طريق تحصيل الحدود ، لا طريق سواه .

الفصل السادس

مشارت الغلط في الحدود

وهي ثلاثة :

أحدهما : في الجنس .

والآخر : في الفصل .

والثالث : مشترك .

المشار الأول : الجنس ، وهو من وجوه :

فمنها : أن يوضع الفصل بدل الجنس ، فيقال في العشق :

إنه إفراط في المحبة .

ولأنما هو المحبة المفرطة .

ف (المحبة) جنس و (الإفراط) فصل .

ومنها : أن توضع المادة ، مكان الجنس ، كقولك للسيف إنه :

حديد يقطع .

وللكرسى إنه :

خشب يجلس عليه .

ومنها : أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس ، كقولنا : ل (الرماد) إنه :

خشب محترق .

فإنه ليس (خشباً) في الحال ، بل كان خشباً ، بخلاف الخشب من السرير ؛ فإنه موجود فيه على أنه مادة ، وليس موجوداً في الرماد ، ولكن كان ، فصار شيئاً آخر ، بتبدل صورته الذاتية ، وهو الذى أردنا بالهيولى ، ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى ، إن استشبعنا هذه العبارة .

ومنها : أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس ، فيقال في حد العشرة إنه :

خمسة وخمسة . أو ستة وأربعة : أو ثلاثة وسبعة . وأمثالها .

وليس كذلك قولنا في الحيوان إنه :

جسم ونفس .

لأن كون (الجسم) نفساً ما ، يرجع إلى فصل ذاتي له ؛ فإن النفس صورة
وكمال للجسم ،

ولا كالحمسة للخمسة الأخرى .

ومنها أن توضع الملكة مكان القوة ، كقولنا :

العفيف هو القوى على اجتناب اللذات الشهوانية .

وليس كذلك ؛ إذ الفاجر أيضاً يقوى ، ولكنه يفعل ، ولكن يكون ترك اللذات

للعفيف بالملكة الراسخة ، وللфاجر ، بالقوة .

وقد تشبه الملكة بالقوة ، كقولك :

إن القادر على الظلم هو الذى من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له ،
من يد غيره .

فقد وضع الملكة مكان القوة ؛ لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً لا ينتزع
طبعه إلى الظلم .

ومنها : أن يوضع (النوع) بدل (الجنس) فيقال :

الشر هو ظلم الناس .

والظلم أحد أنواع الشر . والشر جنس عام يتناول غير الظلم .

* * *

المشار الثانى : من جهة الفصل . وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل .

أو ما هو خاصة ، أو لازم ، أو عرضى ، مكان الفصل .

وكثيراً ما يتفق ذلك ، والاحتراز عنه عسر جداً .

* * *

المشار الثالث : ما هو مشترك ، وهو على وجوه :

فمنها : أن يعرف الشيء بما هو أخفى منه ، كمن يحدد النار ، بأنه :

جسم شبيه بالنفس .

والنفس أخفى من النار .

أو يحده بما هو مثله فى المعرفة ، كتحديد الضد بالضد ، مثل قولك :

الزوج ما ليس بفرد .

ثم تقول :

الفرد ما ليس بزوج .

أو تقول :

الزوج ما يزيد على الفرد بواحد .

ثم تقول :

الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد .

وكذا إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه ، فتقول :

العلم ما يكون الذات به علماً .

ثم تقول :

العالم من قام به العلم .

والمتضايقان يعلمان معاً ، ولا يعلم أحدهما بالآخر ، بل مع الآخر .

فمن جهل العلم جهل العالم . ومن جهل الأب ، جهل الابن .

فمن القبح أن يقال للسائل الذي يقول : ما الأب ؟

من له ابن .

فإنه يقول : لو عرفت الابن ، لعرفت الأب ، بل ينبغي أن يقال :

الأب حيوان يوجد آخر من نوعه ، من نطفته ، من حيث هو كذلك ،

فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ، ولا حوالة على ما هو مثله في الجهالة .

ومنها : أن يعرف الشيء بنفسه ، أو بما هو متأخر عنه في المعرفة ، كقولك

للسمس :

كوكب يطلع نهراً .

ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس ؛ فإن معناه :

زمان طلوع الشمس .

فهو تابع للشمس ، فكيف يعرف ؟

وكقولك في الكيفية :

إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها .

ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها :

اتفاق في الكيفية .

وربما تخالف المساواة ؛ فإنها : اتفاق في الكمية .

وتخالف المشاكلة ؛ فإنها :

اتفاق في النوع .

* * *

فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود ، حتى لا يتطرق إليها الخطأ بإغفاله ،

وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر ، وفما ذكرناه تنبيه على الجنس .

الفصل السابع

في

استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد

فن عرف ما ذكرناه في مشارات الاشتباه في الحد ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله ، إلا على الدور ، وهي كثيرة ، وأعصاها على الدهن أربعة أمور :

أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب . ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه ، فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب ؟ وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد الحمر بأنه :

مائع مسكر .

ويذهل عن (الشراب) الذي هو تحته ، وهو أقرب منه ، ويحد الإنسان بأنه : جسم ناطق مائت .

ويغفل عن الحيوان وأمثاله .

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية ، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم ، مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور . فن أين له أن لا يغفل ، فيأخذ (لازماً) بدل (الفصل) فيظن أنه ذاتي ؟ الثالث : أنه إذا شرطنا أن تأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد . ومن أين نأمن شذوذ واحد عنه ، لا سيما إذا وجد فصلاً حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل :

كالجسم ، ذى النفس ، الحساس .

في مساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (التحرك بالإرادة) .

وهذا من أغمض ما يدرك .

الرابع : أن الفصل مقوم للنوع ، ومقسم للجنس ، وإذا لم يُراع شرط التقسيم

أخذ في القسمة فصولاً ليست أولية للجنس ، وهو عسير غير مرضى في الحد ؛ فإن
الجسم كما ينقسم إلى :

النامي وغير النامي

انقساماً بفصل ذاتي .

فكذلك ينقسم إلى :

الحساس

وغير الحساس .

وإلى الناطق .

وغير الناطق .

ولكن مهما قيل : الجسم ينقسم إلى :

ناطق وغير ناطق

فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أولياً ، بل ينبغي أن ينقسم أولاً إلى :

النامي وغير النامي

ثم النامي ينقسم :

إلى الحيوان .

وغير الحيوان .

ثم الحيوان إلى :

الناطق وغير الناطق .

وكذلك الحيوان ينقسم :

إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل

ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية ، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى :

ماش وغير ماش

ثم الماشي ينقسم إلى :

ذي رجلين أو أرجل .

إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل ، باعتبار كونه حيواناً ، بل باعتبار كونه
ماشياً ، واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً .

فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود ، وهو في غاية

العسر ؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالتمييز فقالوا :

الحد : هو القول الجامع المانع :

ولم يشترطوا فيه إلا التمييز ، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص ، فيقال في حد الفرس :

إنه : الصهال .

وفي الإنسان إنه الضحاك .

وفي الكلب إنه : النباح .

وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود .

ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في (الفن الثاني) من (كتاب الحدود) .

وقد وقع الفراغ عن (الفن الأول) بحمد الله سبحانه وتعالى

الفن الثاني

في

الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها، لا نهاية لها ؛ لأن العلوم التصديقية غير متناهية ، وهي تابعة للتصورية . فأقل ما يشتمل عليه التصديق تصوران .

وعلى الجملة : فكل ما له اسم يمكن :

تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه

وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع ، فالأولى الاقتصار على القوانين المعروفة لطريقه .

وقد حصل ذلك بالفن الأول . ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين :

إحدهما : أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ، فإن الامتحان والممارسة للشئ تفيد قوة عليه لا محالة .

والثاني : أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة ، وقد أوردناها في كتاب (تهافت الفلاسفة) ^(١) إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم وإذا لم يفهم ما أرادوه ، لا يمكن مناظرتهم ، فقد أوردوا حدود ألفاظ أطلقوها في (الإلهيات والطبيعيات) ^(٢) ، وشيئاً قليلاً من الرياضيات ، فلتؤخذ هذه الحدود على أنها شرح للاسم .

فإن قام البرهان على أن ما شرحوه ، هو كما شرحوه ، اعتقد حدّاً ، وإلا اعتقد شرحاً للاسم ، كما نقول :

حد الجن : حيوان هوائي ناطق ، مشف الجرم ، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة ،

(١) ارتباط (مقيار العلم) بـ (تهافت الفلاسفة)

(٢) ارتباط قسمي (الطبيعيات والإلهيات) من كتاب (تهافت الفلاسفة) بـ (مقيار العلم).

فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس .
 فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان ؛ فإن دل على وجوده
 كان حداً ، بحسب الذات . وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجن المراد في الشرع
 الموصوف بوصفه ، أمر آخر ، أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس .
 وكما نقول في :

حد الحلاء : إنه بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة ، قائم لا في مادة ، من
 شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه .
 وربما يدل الدليل على أن ذلك محال وجوده ، فيؤخذ على أنه شرح للاسم في
 إطلاق النظار .

* * *

وإنما قدمنا هذه المقدمة لتعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أرادته الفلاسفة
 بالإطلاق ، لا حكم بأن ما ذكره هو على ما ذكره .
 فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه .
 والمستعمل في الإلهيات خمسة عشر لفظاً :

وهو (الباري تعالى) المسمى بلسانهم (المبدأ الأول)
 و (العقل) و (النفس) و (العقل الكلي)
 و (عقل الكل) و (النفس الكلية) و (نفس الكل)
 و (الملك) و (العلة) و (المعلول)
 و (الإبداع) و (الخلق) و (الإحداث)
 و (القديم)

* * *

أما (الباري) عز وجل فزعموا : أنه لا حد له ، ولا رسم له ؛ لأنه لا جنس له ،
 ولا فصل له ، ولا عوارض تلحقه .
 والحد يلتزم بالجنس والفصل .
 والرسم بالجنس والعوارض الفاضلة .
 وكل ذلك تركيب ، ولكن له قول يشرح اسمه ، وهو أنه :

الموجود ، الواجب الوجود ، الذى لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، ولا يكون وجود لسواه إلا فائضاً عن وجوده ، وحاصلاً به ، إما بواسطة ، أو بغير واسطة .

ويتبع هذا الشرح أنه الموجود الذى لا يتكرر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام ، كتكرر الجسم ؛ (الصورة) و (الهوى) ولا بأجزاء الحد كتكرر الإنسان ؛ (الحيوانية) و (النطق) ولا بأجزاء الإضافة .

ولا يتغير لا فى الذات ، ولا فى لواحق الذات . وما ذكره يشتمل على نفي الصفات ، ونفي الكثرة فيها . وذلك مما يخالفون فيه .

فهذا شرح اسم البارى ، والمبدأ الأول ، عندهم . وأما (العقل) فهو اسم مشترك . تطلقه الجماهير .

والفلاسفة

والمتكلمون

على وجوه مختلفة ، لمعان مختلفة ، والمشارك لا يكون له حد جامع . أما الجماهير : فيطلقونه على ثلاثة أوجه :

الأول : يراد به صحة الفطرة الأولى فى الناس ، فيقال : لمن صحت فطرته الأولى : إنه (عاقل) فيكون حده أنه :

قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة .

الثانى : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه :

معان مجمعة فى الذهن ، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض . الثالث : معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته ، ويكون حده أنه :

هياة محمودة للإنسان فى حركاته ، وسكناته وهيئاته ، وكلامه ، واختياره . ولهذا الاشتراك يتنازع الناس فى تسمية الشخص الواحد عاقلاً .

فيقول واحد :

هذا عاقل ، ويعنى به صحة الغريزة .

ويقول الآخر :

ليس بعاقل ، ويعنى به عدم التجارب ، وهو المعنى الثانى .

وأما الفلاسفة فاسم (العقل) عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة :

(العقل) الذى يريد المتكلمون . و (العقل النظرى)

و (العقل العملى) و (العقل الهولانى)

و (العقل بالملكة) و (العقل بالفعل)

و (العقل المستفاد) و (العقل الفعال)

* * *

فأما الأول : فهو الذى ذكره (أرسطوطاليس) فى كتاب (البرهان) وفرق

بينه وبين (العلم) .

ومعنى هذا (العقل) هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة ،

و (العلم) ما يحصل للنفس بالاكتساب ، ففرقوا بين المكتسب والفطرى ، فيسمى

أحدهما (عقلا) والآخر (علما) .

وهو اصطلاح محض :

وهذا المعنى هو الذى حد (المتكلمون) (العقل) به ؛ إذ قال القاضى أبو بكر

الباقلانى فى حد العقل :

إنه علم ضرورى يجاوز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ،

كالعلم باستحالة كون الشئ الواحد قديماً وحديثاً .

واستحالة كون الشخص الواحد فى مكانين .

* * *

وأما سائر العقول فذكرها الفلاسفة فى (كتاب النفس) .

أما العقل النظرى : فهو رقة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية ، من جهة

ما هى كلية .

وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية .
وكذا الخيال .

وكان هذا هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق .

وأما العقل العملي : فقوة للنفس ، هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات ؛ لأجل غاية مظلونة ، أو معلومة .

وهذه قوة محركة ، وليست من جنس العلوم ، وإنما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل ، مطيعة لإشاراته بالطبع ، فكم من عاقل يعرف أنه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة ، لا لقصور في عقله النظري ، بل لفتور هذه القوة ، التي سميت (العقل العملي) .

وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة ، والمواظبة على مخالفة الشهوات .

* * *

ثم للقوة النظرية أربعة أحوال :

الأولى : أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة ، وذلك للصبي الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد ، فيسمى هذا (عقلاً هيولانيّاً) .

الثانية : أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز ، فيصير ما كان بالقوة البعيدة ، بالقوة القريبة ؛ فإنه مهما عرض عليه الضروريات ، وجد نفسه مصداقاً بها ، لا كالصبي الذي هو ابن مهد ، وهذا يسمى (العقل بالملكة) .

الثالثة : أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ، ولكنه غافل عنها ، ولكن متى شاء أحضرها بالفعل ، ويسمى (عقلاً بالفعل) .

الرابعة : (العقل المستفاد) وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه ، وهو يظالعهها ويلابس التأمل فيها . وهو العلم الموجود بالفعل ، الحاضر .

فيحد العقل الهيولاني : أنه : قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء ، مجردة عن المواد ، وبها يفارق الصبي الفرس ، وسائر الحيوانات ، لا بعلم حاضر ، ولا بقوة قريبة من العلم ،

ويحد العقل بالملكة : أنه استكمال العقل الهيولاني ، حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل .

وحد العقل بالفعل : أنه استكمال للنفس بصور ما ، أى صور معقولة ، حتى متى شاء عقلها ، أو أحضرها بالفعل .
وحد العقل المستفاد : أنه ماهية مجردة عن المادة ، مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج .

* * *

وأما العقول الفعالة ، فهي نمط آخر .
والمراد بالعقل الفعال : كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً .
فحد العقل الفعال : أما من جهة ما هو عقل أنه :
 جوهر صورى ، ذاته ماهية مجردة في ذاتها — لا بتجريد غيرها لها — عن المادة ، وعن علائق المادة ، بل هى ماهية كلية موجودة .
 فأما من جهة ما هو فعال ؛ فإنه :
 جوهر بالصفة المذكورة ، من شأنه أن يخرج العقل الهولاني . من القوة إلى الفعل ، بإشرافه عليه .
 وليس المراد بـ (الجوهر) المتحيز ، كما يريد المتكلمون ، بل ما هو قائم بنفسه ، لا في موضوع .

و (الصورى) احتراز عن (الجسم) وما في المواد .
 وقولهم (لا بتجريد غيره) احتراز عن المعقولات المرتسمة في النفس ، من أشخاص الماديات ؛ فإنها مجردة بتجريد العقل إياها ، لا بتجريد ما في ذاتها .
والعقل الفعال : المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل ، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة ، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة ؛ إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل .
 وقد يسمون هذه العقول الملائكة .
 وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون ؛ إذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بمتحيز عندهم إلا الله وحده .
والملائكة : أجسام لطيفة متحيزة عند أكثرهم .

وتصحیح ذلك ، بطريق البرهان . وما ذكرناه شرح الاسم .

* * *

وأما النفس : فهي عندهم اسم مشترك ، يقع على معنى

يشترك فيه (الإنسان) و (الحيوان) و (النبات) .

وعلى معنى آخر يشترك فيه (الإنسان) و (الملائكة السماوية) عندهم .

فحد النفس : بالمعنى الأول عندهم ، أنه :

كمال جسم طبيعي آلى ، ذى حياة بالقوة .

وحد النفس : بالمعنى الآخر ، أنه :

جوهر غير جسم ، هو كمال أول للجسم ، محرك له بالاختيار ، عن مبدأ

تنطقي ، أى عقلى ، بالفعل أو بالقوة .

فالذى بالقوة ، هو فصل النفس الإنسانية .

والذى بالفعل هو فصل أو خاصية ، للنفس الملكية .

وشرح الحد الأول : أن حبة البذر إذا طرحت فى الأرض ، فاستعدت للنمو

والاغتناء ، فقد تغيرت عما كان عليه ، قبل طرحه فى الأرض ، وذلك بحدوث

صفة فيه ، لو لم تكن لما استعد لقبولها من واهب الصور ، وهو الله تعالى وملائكته .

فتلك الصفة كمال له ؛ فلذلك قيل فى الحد : إنه :

كمال أول لجسم .

ووضع ذلك موضع الجنس ، وهذا يشترك فيه (البذر) و (النطفة للحيوان

والإنسان) .

ف (النفس) صورة ، بالقياس إلى المادة الممتزجة ؛ إذ هى منطبعة فى المادة ،

وهى قوة بالقياس إلى فعلها .

وكمال بالقياس إلى النوع النباتى ، والحيوانى .

ودلالة الكمال أتم ، من دلالة القوة والصورة ؛ فلذلك عبر به فى محل الجنس .

و (الطبيعى) احتراز عن الصناعى ؛ فإن صور الصناعات أيضا ، كمال فيها .

و (الآلى) احتراز عن القوى ، التى فى العناصر الأربعة ؛ فإنها تفعل لا بآلات ،

بل بذواتها . والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها .
 وقولهم (ذو حياة بالقوة) فصل آخر ، أى من شأنه أن يحيا بالنشوء ، ويبقى
 بالغذاء ، وربما يحيا بإحساس وحركة هما فى قوته .
 وقولهم (كمال أول) الاحتراز عن قوة التحريك ، والإحساس ؛ فإنه أيضاً
 كمال للجسم ، لكنه ليس كمالاً أولاً ، يقع ثانياً لوجود الكمال الذى هو نفس .
 وأما نفس الإنسان والأفلاك : فليست منطبعة فى الجسم ، ولكنها كمال الجسم
 على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلى :
 أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل .
 وأما الإنسان فقد يكون بالقوة تحريكه .

* * *

وأما العقل الكلى ، وعقل الكل ، والنفس الكلى ، ونفس الكل : فبيان أنه
 الموجودات عندهم ثلاثة أقسام :
أجسام : وهى أخسها ،
وعقول فعالة : وهى أشرفها ؛ لبراعتها عن المادة ، وعلاقة المادة ؛ حتى إنها
 لا تحرك المواد أيضاً إلا بالشوق .
وأوسطها النفوس : وهى تنفعل من العقل ، وتنفعل فى الأجسام ، وهى واسطة .
 ويعنون بـ (الملائكة السماوية) نفوس الأفلاك ؛ فإنها حية عندهم .
 وبـ (الملائكة المقربين) العقول الفعالة .
 و (العقل الكلى) يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ،
 من العقول التى لأشخاص الناس ، ولا وجود لها فى القوام ، بل فى التصور ؛ فإنك
 إذا قلت :
 (الإنسان الكلى) أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود فى سائر
 الأشخاص ، الذى هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ، ولا وجود
 لإنسانية واحدة ، هى إنسانية زيد ، وهى بعينها إنسانية عمرو .
 ولكن فى العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلاً ، ويطابق سائر
 أشخاص الناس كلهم ، فيسمى ذلك (الإنسانية الكلية) .

فهذا ما يعنون بـ (العقل الكلى) .

وأما (عقل الكل) فيطلق على معنيين :

أحدهما : وهو الأوفق للفظ ، أن يراد بالكل (جملة العالم) فعقل الكل على هذا المعنى ، بمعنى شرح اسمه ، أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ، ولا تتحرك إلا بالشوق .

وآخر رتبة هذه الجملة هي (العقل الفعال) المخرج للنفس الإنسانية ، في العلوم العقلية ، من القوة إلى الفعل ، وهذه الجملة هي مبادئ الكل ، بعد المبدأ الأول .
والمبدأ الأول : هو مبدع الكل .

وأما الكل بالمعنى الثاني : فهو الجرم الأقصى ، أعنى الفلك التاسع الذى يدور فى اليوم واللييلة ، فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها ، فيقال :

١ (جرمه) جرم الكل .

٢ (حركته) حركة الكل .

وهو أعظم المخلوقات ، وهو المراد بـ (العرش) عندهم .

فعقل الكل : بهذا المعنى ، هو جوهر مجرد عن المادة ، من كل الجهات ، وهو المحرك لحركة الكل ، على سبيل التشويق لنفسه .

ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول .

ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام :

(أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل ، فأقبل . . .) الحديث إلى آخره

وأما النفس الكلى : فالمراد به المعنى المعقول ، المقول على كثيرين مختلفين

فى العدد ، فى جواب ما هو ؟ التى كل واحدة منها نفس خاصة لشخص ، كما ذكرنا فى العقل الكلى .

ونفس الكل : على قياس عقل الكل ، جملة الجواهر الغير الجسمانية ، التى

هى كمالات مدبرة للأجسام السماوية ، المحركة لها على سبيل الاختيار العقلى .

ونسبة نفس الكل ، إلى عقل الكل ، كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال .

ونفس الكل ، هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ، ومرتبته في نيل الوجود ،
بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فائض عن وجوده .

* * *

وحد الملك : أنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلي غير ماثت ، هو واسطة :
بين الباري عز وجل .
والأجسام الأرضية .
فنه عقلي .
ومنه نفسى .
هذا حده عندهم .

* * *

وحد العلة : عندهم أنها كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل ، من وجود
هذا الفعل . ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل .

* * *

وأما المعلول : هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير
ليس من وجوده .

ومعنى قولنا (من وجوده) غير معنى قولنا (مع وجوده) فإن معنى قولنا (من
وجوده) هو أن يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود ، وإنما يجب وجودها
بالفعل لا من ذاتها ، بل لأن ذاتاً أخرى ، موجودة بالفعل ، يلزم عنها وجوب
هذه الذات .

ويكون لها في نفسها الإمكان المحض .

ولها في نفسها بشرط العلة ، الوجوب .

ولها في نفسها بشرط عدم العلة ، الامتناع .

وأما قولنا (مع وجوده) فهو أن يكون كل واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً ،
لزم أن يعلم أن الآخر موجود .

وإذا فرض مرفوعاً ، لزم أن الآخر مرفوع .

والعلة والمعلول معاً ، بمعنى هذين اللزومين ، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلاف .

لأن أحدهما وهو المعلول ، إذا فرض موجوداً ، لزم أن يكون الآخر قد كان موجوداً ، حتى وحد هذا .

وأما الآخر وهو العلة ، فإذا فرض موجوداً ، لزم أن يتبع وجوده وجود المعلول . وإذا كان المعلول مرفوعاً ، لزم أن يحكم أن العلة كانت أولاً مرفوعة ، حتى رفع هذا .

لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلة .

وأما العلة فإذا رفعناها ، وجب رفع المعلول ، بإيجاب رفع العلة .

* * *

حد الإبداع : هو اسم مشترك لمفهومين :

أحدهما : تأسيس الشيء ، لا عن مادة ، ولا بواسطة شيء .

والمفهوم الثاني : أن يكون للشيء وجود مطلق ، عن سبب بلا متوسط ، وله

في ذاته أن لا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذي له في ذاته ، إفقاداً تاماً .

وبهذا المفهوم ، العقل الأول مبدع في كل حال ؛ لأنه ليس وجوده من

ذاته ، فله من ذاته العدم ، وقد أفقد ذلك إفقاداً تاماً .

* * *

حد الخلق : هو اسم مشترك ، فقد يقال : (خالق) لإفادة وجود كيف كان .

وقد يقال (خلق) لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان .

وقد يقال : (خلق) لهذا المعنى الثاني ، لكن بطريق الاختراع ، من غير سبق

مادة ، فيها قوة وجوده ، وإمكانه .

* * *

حد الإحداث : هو اسم مشترك يطلق على وجهين :

أحدهما : زمني ؛ ومعنى الإحداث الزمني ، الإيجاد للشيء ، بعد أن لم يكن له

وجود في زمان سابق .

ومعنى الإحداث الغير الزمني ، هو إفادة الشيء وجوداً ، وذلك الشيء

ليس له في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان ، بل بحسب كل زمان .

* * *

حد القدم : والقدم يقال على وحوه :

يقال (قدم) بالقياس .

و (قدم) مطلق .

والقدم بالقياس : هو شيء زمانه في الماضي ، أكثر من زمان شيء آخر ،

فهو قديم بالقياس إليه .

وأما القدم المطلق : فهو أيضا يقال على وجهين :

يقال بحسب الزمان .

وبحسب الذات .

فأما الذي بحسب الزمان ، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه .

وأما القديم بحسب الذات ، فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب .

فالقديم بحسب الزمان ، هو الذي ليس له وجود زمني ، وهو موجود للملائكة ،

والسموات ، وجملة أصول العالم عندهم .

والقديم بحسب الذات ، هو الذي ليس له مبدأ أعلى ، أي ليس له علة ،

وليس ذلك إلا الباري عز وجل .

القسم الثالث

هو المستعمل في الطبيعيات

ونذكر منها

خمسة وخمسين لفظاً

والموضوع	والهيولى	وهى : الصورة
والعنصر	والمادة	والمحمول
والطبيعة	والركن	والإسطقس
والجوهر	والجسم	والطبع
والهواء	والنار	والعرض
والعالم	والأرض	والماء
والشمس	والكوكب	والفلك
والدهر	والحركة	والقمر
والمكان	والآن	والزمان
والعدم	والملاء	والخلاء
والبطء	والسرعة	والسكون
والخفة	والميل	والاعتماد
والرطوبة	والحرارة	والثقل
والحشن	واليبوسة	والبرودة
واللين	والصلب	والملمس
والتخلخل	والمشف	والرخو
والمداخل	والتجانس	والاجتماع
والتتالى	والاتحاد	والمتصل
		والتوالى

حد الصورة : واسم (الصورة) مشترك بين ستة معان :

الأول : هو النوع ، يطلق ويراد به النوع الذى تحت الجنس .

وحده بهذا المعنى حد النوع ، وقد سبق فى مقدمات (كتاب القياس) :

الثانى : الكمال الذى به يستكمل النوع استكمالاً الثانى ، فإنه يسمى صورة :

وحده بهذا المعنى ، كل موجود فى الشئ ، لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه

دونه ؛ ولأجله وجد الشئ ، مثل العلوم والفضائل فى الإنسان .

الثالث : ماهية الشئ كيف كان قد تسمى صورة .

فحده بهذا المعنى ، كل موجود فى الشئ لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه

دونه كيف كان .

الرابع : الحقيقة التى تقوم المحل بها :

وحده بهذا المعنى : أنه الموجود فى شئ آخر لا كجزء منه ، ولا يصح وجوده

مفارقاً له . لكن وجوده هو بالفعل حاصل له ، مثل صورة الماء فى هيولى الماء ،

إنما يقوم بالفعل بصورة الماء ، أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء .

والصورة التى تقابل : (الهيولى) هى هذه الصورة .

الخامس : الصورة التى تقوم النوع تسمى صورة .

وحده بهذا المعنى : أنه الموجود فى شئ لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه مفارقاً

له . ولا يصح قوام ما فيه دونه ، إلا أن النوع الطبيعى يحصل به ، كصورة

الإنسانية ، والحيوانية ، فى الجسم الطبيعى الموضوع له .

السادس : الكمال المفارق ، وقد يسمى صورة ، مثل النفس للإنسان .

وحده بهذا المعنى : أنه جزء غير جسمانى ، مفارق ، يتم به وجزء جسمانى نوع

طبيعى .

حد الهيولى : أما الهيولى المطلقة ، فهى جوهر ، وجوده بالفعل إنما يحصل

بقبوله الصورة الجسمانية (كقوة قابلية للصور) وليس له فى ذاته صورة ، إلا بمعنى

القوة ، وهو الآن عندهم قسيم (الجسم) المنقسم بالقسمة المعنوية لست :

أقول بالقسمة المقدارية إلى الصورة والهيولى ، والقول فى إثبات ذلك طويل

ودقيق .

وقد يقال (هيولى) لكل شئ ممن شأنه أن يقبل كما لا وأمرأ ما ، ليس فيه ، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه (هيولى) وبالقياس إلى ما فيه (موضوع) .

فمادة السرير (موضوع) لصورة السرير ،

و (هيولى) لصورة الرمادية ، التى تحصل بالاحتراق .

الموضوع : قد يقال لكل شئ من شأنه أن يكون له كمال ما ، وكان ذلك الكمال حاضراً ، وهو الموضوع له .

ويقال (موضوع) لكل محل متقوم بذاته ، مقوم لما يحله .

كما يقال (هيولى) للمحل الغير المتقوم بذاته ، بل بما يحله .

ويقال (موضوع) لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب ، وهو الذى يقابل : (المحمول) .

المادة : قد يقال اسماً مرادفاً للهيولى .

ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ، ووروده عليه يسيراً ، مثل (المنى) و (الدم) لصورة الحيوان ؛ فربما كان ما يجامعه من نوعه ، وربما لم يكن من نوعه .

العنصر : اسم للأصل الأول فى الموضوعات ، فيقال (عنصر) للمحل الأول الذى باستحالته يقبل صوراً ، تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه . إما مطلقاً ، وهو العقل الأول .

وإما بشرط الجسمية ، وهو المحل الأول من الأجسام الذى تتكون سائر الأجسام الكائنة لقبول صورها .

الإسطقس : هو الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له فى النوع ، يقال له (أسطقس) فلذلك قيل : إنه آخر ما ينتهى إليه تحال الأجسام ، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة .

الركن : هو جوهر بسيط ، وهو جزء ذاتى للعالم مثل الأفلاك والعناصر .

ف (الشئ) بالقياس إلى العالم (ركن) .

وبالقياس إلى ما يتركب منه (أسطقس) .

وبالقياس إلى ما تكون عنه (عنصر) سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة

معا ، أو بالاستحالة المجردة عنه ؛ فإن (الهواء) عنصر السحاب بتكاثفه ، وليس (أسطقساً) له .

وهو (أسطقس) و (عنصر) للنبات .

والفلك : هو ركن وليس بـ (اسطقس) ولا (عنصر) لصورة .

ولصورته موضوع ، وليس له (عنصر) مهما غنى بالموضوع محل ، الأمر هو فيه بالفعل ، ولم يعن به محل . تقدم .

وهذه الأسماء التي هي (الهوى) و (الموضوع) و (العنصر) و (المادة) و (الاسطقس) و (الركن) قد تستعمل على سبيل الترادف ، فيبدل بعضها مكان بعض ، بطريق المسامحة ، حيث يعرف المراد بالقرينة .

فالحجر إذا هوى إلى أسفل ، فليس يهوى لكونه جسماً ، بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه ، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق ، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ، ويسمى (طبيعة) .

وقد يسمى نفس الحركة طبيعة ، فيقال : طبيعة الحجر ، الهوى .

وقد يقال : (طبيعة) لـ (العنصر) و (الصورة الذاتية) .

والأطباء يطلقون لفظ (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية) وعلى (هيئات الأعضاء) وعلى (الحركات) وعلى (النفس النباتية) .

ولكل واحد ، حد آخر ليس يتعلق الغرض به ؛ فلذلك اقتصرنا على الأول .

* * *

الطبع : هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع ، فعلية كانت أو انفعالية ، وكأنها أعم من الطبيعة .

وقد يكون الشيء عن (الطبيعة) وليس بـ (الطبع) مثل الأصبع الزائدة . ويشبه أن يكون هو بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الشخصية ، وليست بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الكلية .

ولعموم الطبع لـ (الفعل) و (الانفعال) كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأ فعل .

* * *

الجسم : اسم مشترك قد يطلق على المسمى به ، من حيث إنه متصل محدود

ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة ، أعني أنه ممسوح بـ (القوة) وإن لم يكن بـ (الفعل) .

وقد يقال (جسم) لـ (صورة) يمكن أن يعرض فيها أبعاد ، كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً ، ذات حدود متعينة .

وهذا يفارق الأول في أنه لو لم يشترط كون الجملة محدوداً ، ممسوحاً بالقوة أو بالفعل ، أو اعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها ، لكان كل جزء منها يسمى (جسماً) بهذا الاعتبار .

ويقال (جسم) لجوهر مؤلف من (هيولى) و (صورة) وهو بالصفة التي ذكرناها ، فتسمى (جسماً) بهذا الاعتبار .

والفرق بين (الكم) وهذه (الصورة) أن قطعة من الماء والشمع كلما بدلت أشكالها ، تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة ، ولم يبق واحد منها بعينه ، واحداً بالعدد ، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال ، واحدة بالعدد من غير تبدل . و (الصورة) القابلة لهذه الأحوال ، هي جسمية .

وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلاً ، كانقلاب (الهواء) بـ (التكاثف) سحاباً ، أو ماء ، أو تخلخل مثلاً الجمد ، لما يستحيل صورته الجسمية ، واستحال أبعاده . ومقداره . ولهذا يظهر الفرق :

بين (الصورة الجسمية) التي هي من باب (الكم) .
وبين (الصورة) التي هي من باب (الجوهر) .

* * *

الجوهر : اسم مشترك :

يقال (جوهر) لذات كل ، كـ (الإنسان) أو كـ (البياض) فيقال : جوهر البياض وذاته . ويقال (جوهر) لكل موجود ، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات آخر تقارنها ، حتى يكون بالفعل . وهو معنى قولهم : الجوهر قائم بنفسه . ويقال (جوهر) لما كان بهذه الصفة ، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه .

ويقال (جوهر) لكل ذات وجوده ليس في موضوع ، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء . وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم : الموجود لا في موضوع : الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقوم له . ولا بأس بأن يكون في محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل ، فإنه وإن كان في محل ، فليس في موضوع .

ف (كل موجود) ، وإن كان كالبياض ، والحرارة ، والحركة ، والعلم ، فهو جوهر بالمعنى الأول .

و (المبدأ الأول جوهر) بالمعاني كلها ، إلا بالوجه الثالث ، وهو تعاقب الأضداد ، نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدياً من حيث الشرع .
و (الهوى) جوهر بالمعنى الرابع ، والثالث ، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني .
و (الصورة) جوهر بالمعنى الرابع ، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني والثالث .
والمتكلمون يخصصون اسم (الجوهر) بـ (الجوهر الفرد المتحيز الذى لا ينقسم) .
ويسمون المنقسم (جسماً) لا (جوهرًا) وبحكم ذلك بمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، عز وجل ، والمشاحة فى الأسماء بعد إيضاح المعانى دأب ذوى القصور .

* * *

العرض : اسم مشترك فيقال لكل موجود فى محل (عرض) .
ويقال (عرض) لكل موجود فى موضوع .
ويقال (عرض) للمعنى الكلى المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم ، وهو العرض الذى قابلناه بالذاتى فى كتاب (مقدمات القياس) .
ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه .
ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده فى آخر يفارقه .
ويقال (عرض) لكل معنى وجوده فى أول الأمر لا يكون .
ف (الصورة) عرض بالمعنى الأول فقط ، وهو الذى يعنيه المتكلم إذا ما قابله بـ (الجوهر) .

و (الأبيض) أى الشيء ذو البياض ، الذى يحمل على الثلج ، والحص ، والكافور ، ليس هو عرضاً بالوجه الأول والثانى ، وهو عرض بالوجه الثالث ؛ وذلك لأن هذا الأبيض الذى هو نوع محمول ، غير مقوم . وهو جوهر ليس فى موضوع ولا محل .

ف (البياض) هو الحال فى محل وموضوع . و (البياض) لا يحمل على الثلج ،

فلا ثلج بياض ، بل يقال (أبيض) ومعناه أنه (شيء ذو بياض) فلا يكون هذا حملاً مقوماً .

وحركة الحجر إلى أسفل ، عرض بالوجه الأول ، والثاني ، والثالث ، وليس عرضاً بالوجه الرابع ، والخامس ، والسادس .

بل حركته إلى فوق عرض ، بجميع هذه الوجوه .
وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس ، والرابع .

* * *

الفلك : عندهم جسم بسيط كرى غير قابل للكون والفساد ، متحرك بالطبع على الوسط ، مشتمل عليه .

الكوكب : جسم بسيط كرى مكانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه .

* * *

الشمس : كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً ، وأشدّها ضوءاً ، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة .

القمر : هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل ، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة . ولونه الذاتي إلى السواد .

النار : جسم بسيط طباعه أن يكون حارّاً يابساً ، متحركاً بالطبع عن الوسط ، يستقر تحت كرة القمر .

الهواء : جرم بسيط ، طباعه أن يكون حارّاً رطباً ، مشفّفاً لطيفاً ، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار ، فوق كرة الأرض .

الماء : جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفّفاً ، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء ، وفوق الأرض .

الأرض : جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً ، يابساً ، متحركاً إلى الوسط ، نازلاً فيه .

العالم : هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها .

ويقال (عالم) لكل جملة موجودات متجانسة ، كقولهم : (عالم الطبيعة) و (عالم النفس) و (عالم العقل) .

الحركة : كمال أول بالقوة ، من جهة ما هو بالقوة ، وإن شئت قلت : هو خروج من القوة إلى الفعل ، لا في آن واحد . وكل تغير عندهم يسمى (حركة) .

وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط ، مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط ، وأسرع منها .

* * *

الدهر : هو المعنى المعقول ، من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله .

الزمان : هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر .

الآن : هو ظرف يشترك فيه الماضي ، والمستقبل من الزمان .

وقد يقال : إن الزمان صغير المقدار عن الوهم ، متصل بالآن الحقيقي من جنسه .

المكان : هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي ، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى .

وقد يقال (مكان) للسطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء يقاله .

ويقال (مكان) بمعنى ثالث ، إلا أنه غير موجود . وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن .

وإن كان يجوز أن يلتقي من غير المتمكن ، كان هو (الخلاء) .

وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه ، فليس بـ (خلاء) .

الخلاء : "بعد" يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم ، لا في مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ، وأن يخاو عنه .

ومهما لم يكن هذا موجوداً ، كان هذا الحد شرحاً للاسم .

الملا : هو جسم من جهة ما تمنع أبعاده دخول جسم آخر فيه .

العدم : الذي هو أحد المبادئ للحوادث ، هو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه .

* * *

السكون : هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ، بأن يكون هو في حالة واحدة ، من :

(الكم) و (الكيف) و (الأين) و (الوضع) زمانا ، فيوجد عليه في آئين :

السرعة : كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير .

البطء : كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل .

الاعتماد والميل : هو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهته .

الخفة : قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع .

الثقل : قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع .

الحرارة : كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق ؛ لإحداثها الخفة ، فيعترض

أن تجمع المتجانسات ، وتفرق المختلطات ، وتحدث

تخلخلا ، من باب (الكيف) في (الكيف) .

وتكاثفاً من باب الوضع ، فيه .

بتحليله وتصعيده اللطيف .

البرودة : كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات ، وغير المتجانسات ،

بمحصرها الأجسام ، بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف .

الرطوبة : كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ،

ولا يحفظ ذلك ، بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع .

اليبوسة : كيفية انفعالية ، لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب ، عسر الترك

له ، والعود إلى شكله الطبيعي .

الحشن : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع .

الأملس : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع .

الصلب : هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر .

اللين : هو الجرم الذي يقبل ذلك .

الرخو : جرم ليس سريع الانفصال .

المشف : جرم ليس له في ذاته لون ، ومن شأنه أن يرى بتوسط ما وراءه .

التخلخل : اسم مشترك .

يقال (تخلخل) لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر ، يلزمه أن يصير قوامه أرق .

ويقال (تخلخل) لكيفية هذا القوام .

ويقال (تخلخل) لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد ، فيتخللها جرم أرق منها .

وهذه حركة في الوضع .

والأول في الكم .

ويقال (تخلخل) لنفس وضع أجزاء هذا .

* * *

ويفهم حد (التكاثف) من حد التخلخل ، ويعلم أنه مشترك يقع على أربعة معانٍ مقابلة لتلك المعاني .

واحدة منها حركة في الكم .

والآخر كيفية .

والثالث حركة في الوضع .

والرابع : وضع .

الاجتماع : وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد .

والافتراق : مقابله .

المتجانسان : هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع ، وليس يجوز أن يقع بينهما

ذو وضع .

المداخل : هو الذي يلاقى الآخر بكايته ، حتى يكتفيهما مكان واحد .

المتصل : اسم مشترك يقال لثلاثة معانٍ :

أحدهما : هو الذي يقال له (متصل في نفسه) الذي هو فصل من فصول الكم .

وحده : أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك .

ورسمه : أنه القابل للانقسام بغير نهاية .

والثاني والثالث : هما بمعنى المتصل .

وأولهما : من عوارض الكم المتصل ، بالمعنى الأول ، من جهة ما هو كم متصل ، وهو أن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة .

والثالث : شركة في الوضع ، ولكن مع وضع .

وذلك أن كل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل ، يقال : إنه متصل ، مثل خطتي زاوية .

والمعنى الثالث : هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة ، وهو أن المتصلين بهذا المعنى ، هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الآخر ، في الحركة ، وإن كان غيره بالفعل .

مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض ، واتصال الرباطات بالعظام .

وبالجملة : كل مماس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو مقابل للمماس .

الاتحاد : اسم مشترك .

فيقال (اتحاد) لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي .

مثل اتحاد (الكافور) و (الثلج) في البياض .

و (الإنسان) و (الثور) في الحيوانية .

ويقال (اتحاد) لاشتراك محمولات في موضوع واحد ، مثل اتحاد (الطعم)

و (الرائحة) في التفاح .

ويقال (اتحاد) لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة ، كجزئي الإنسان

من (البدن) و (النفس) .

ويقال (اتحاد) لاجتماع أجسام كثيرة :

إما بالتتالي كالمائدة .

وإما بالجنس كالكرسي والسرير .

وإما باتصال أعضاء الحيوان .

وأحق هذا الباب باسم (الاتحاد) هو حصول جسم واحد بالعدد ، من اجتماع أجسام كثيرة ، لبطلان خصوصياتها ؛ لأجل ارتفاع حدودها المنفردة ، وبطلان استقلالها بالاتصال .

التتالي : كون الأشياء التي لها وضع ، ليس بينها شيء آخر من جنسها .

التوالي : هو كون شيء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس بينهما شيء من بابهما .

القسم الثالث ما يستعمل في الرياضيات

ولما لم نتكلم في كتاب (تهافت ^(١) الفلاسفة) على الرياضيات اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدر يسير .
وقد يدخل بعضها في (الإلهيات) و (الطبيعيات) في الأمثلة والاستشهادات ، وهي ستة ألفاظ .

والنقطة	وما لا نهاية	والخط
والبعد	والسطح	

النهاية : وهي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه .
ما لا نهاية : هو كم ذو أجزاء كثيرة ، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه ، وهو من نوعه ، وبحيث ألا ينقضي .

النقطة : ذات غير منقسمة ، ولها وضع ، وهي نهاية الخط .
الخط : هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة ، وهي نهاية السطح .
السطح : مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم ، وهو نهاية الجسم .

البعد : هو كل ما يكون بين نهايتين ، غير متلاقيتين ، ويمكن الإشارة إلى جهته ، ومن شأنه أن يتوهم أيضاً فيه نهايات ، من نوع تينك النهايتين .
والفرق بين البعد ، والمقادير الثلاثة : أنه قد يكون بعد خطي من غير خط ، وبعد سطحي من غير سطح .

مثاله : أنه إذا فرض في جسم ، لا انفصال في داخله ، نقطتان ، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط .

(١) هذا يعني أن كتاب « معيار العلم » مكمل لكتاب « تهافت الفلاسفة » .

وكذلك إذا توهم فيه خطان متقابلان ، كان بينهما بعد ، ولم يكن بينهما سطح ؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح ؛ إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال .
وإنما يكون فيه خط إذا كان فيه سطح .
نفرق إذن بين : الطول . والخط .
وبين العرض . والسطح .
لأن البعد الذى بين النقطتين المذكورتين هو طول ، وليس بخط .
والبعد الذى بين الخطين المذكورين ، هو عرض وليس بسطح ، وإن كان كل خط ذا طول ، وكل سطح ذا عرض .
وقد نجز غرضنا من (كتاب الحد) قانونا وتفصيلا .

كتاب
أقسام
الوجود وأحكامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود ، أعنى الأقسام الكلية ، والبحث عن عوارضها الذاتية التي تلحقها من حيث الوجود ، وهو المراد بأحكامه .

وقد سبق الفرق :

بين العوارض الذاتية .

والتي ليست بذاتية .

ولواحق الشيء ، أعنى مجملاته ، تنقسم :

إلى ما يوجد شيء أنخص منه .

وإلى ما لا يوجد شيء أنخص منه .

فالذى يوجد ما هو أنخص منه ينقسم :

فمنه فصول .

ومنه أعراض ذاتية .

وقد سبق الفرق بينهما .

وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه .

وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف أحواله .

وقد سبق الفرق بين الفصول ، وبين الأعراض العامة .

وانقسام الوجود إلى الأقسام العشرة التي واحد منها جوهر ، وتسعة أعراض ،

كما سبق جملتها ، يشبه الانقسام بالفصول ، وإن لم تكن بالحقيقة .

كذلك إذ ذكرنا في تحقيق الفصل ، ودخوله في الماهية ، ما يخرج هذه الأمور

عن الفصول ، كما خرج الوجود ، والشيء ، عن الأجناس ، وذلك بحكم ما سبق

من الاصطلاح .

وانقسامه إلى :

- ما هو بالقوة والفعل .
- وإلى الواحد والكثير .
- والمتقدم والمتأخر .
- والعام والخاص .
- والكلّي والجزئي .
- والقديم والحادث .
- والتام والناقص .
- والعلة والمعلول .
- والواجب والممكن .
- وما يجري مجراها .

يشبه الانقسام بالعوارض الذاتية ؛ فإن هذه الأمور لا تلحق الموجود
 لأمر أعم منه ؛ إذ لا أعم من الوجود .
 ولا لأمر أنخص منه ، كالحركة ؛ فإنها تلحق الموجود ، من حيث كونه جسماً ،
 لا من حيث كونه موجوداً .

* * *

ومقصودنا من النظر في هذا ينقسم إلى فئتين :

الفن الأول

في أقسام الوجود ، وهي عشرة أنواع في أنفسها .
 ثم يكون أمرها في النفس — أعني العلم بها — أيضاً عشرة متباينة ؛ فإن العلم
 معناه : مثال مطابق للمعلوم ، كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء .
 فيكون لها عشر عبارات ؛ إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس ، المطابقة
 للأشياء الخارجة .

وتلك الألفاظ هي :

والجوهر	والكم	والكيف
والمضاف	والأين	ومتى
والوضع	وله	وأن يفعل
وأن ينفع		

* * *

فهذه العبارات أوردتها المنطقيون ، ونحن نكشف معنى كل واحد منها ، وبعد الإحاطة بالمعنى ، فلا مشاحة في الألفاظ .

القول في الجوهر

اعلم أن الموجود ينقسم بنوع من القسمة إلى :

الجوهر والعرض

واسم كل من الجوهر والعرض مشترك كما سبق ، ولكننا نغنى الآن من جملتها شيئاً واحداً ، فنريد بـ (الجوهر) الموجود لا في موضوع .

ونريد بـ (الموضوع) المحل القريب الذي يقوم بنفسه ، لا بتقويم الشيء الجال فيه ، كاللون في الإنسان ، بل في الجسم ؛ فإن ماهية الجسم لا تتقوم بـ (اللون) بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته .

لا كصورة المائية في الماء ؛ فإنها إذا فارقت عند انقلاب الماء هواء ، كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه ، لا كالحرارة والبرودة ، إذا فارقت الماء ؛ فإن الماهية لا تتبدل .

فإننا إذا سئلنا عن الحار والبارد ما هو ؟ قلنا : هو ماء .

وإذا سئلنا عن الهواء ، لم نقل : إنه ماء .

وإن أوردنا ثَمَّ وقلنا : ماء حار ، أبارد ، ولم نورد ههنا ، فنقول : ماء قد تخلخل وانتشر ؛ فإن صورة المائية قد زالت .

والمتكلمون أيضاً ، يسمون هذا أيضاً عرضاً ؛ فإنهم يعنون بالعرض ما هو في محل . وهذه الصورة في محل . والاصطلاح لا ينبغي أن ينازع فيه ؛ فلكل فريق أن يصطلح في تخصيص العرض بما يريد . ولكن لا يمكن إنكار الفرق . بين الحرارة بالنسبة إلى الماء ، التي تزول عند البرودة .

وبين صورة المائية التي تزول عند انقلابه هواء ؛ فإن الزائل ههنا يبدل المذكور في جواب ما هو ؛ والزائل ثَمَّ لا يبدله .

والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل ؛ فصورة المائية ليس جوهرًا .

وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عما ليس في موضوع ، فالصورة عندهم جوهر . والمعنى المشترك بين (الماء) و (الهواء) إذا استبحال الماء هواء ، يسمى عندهم أيضاً جوهرًا ، وهو (الهبولى) .

فإذا فهم معنى الموضوع ، فالفرق بينه وبين المحمول ، أن الجوهر ينقسم : إلى ما ليس في الموضوع ، ولا يمكن أن يكون محمولاً .

وإلى ما ليس في موضوع ، ويمكن حمله على موضوع .

والأول : هو الجوهر الشخص ، كزيد ، وعمرؤ .

والثاني : هو الجواهر الكلية كالإنسان ، والجسم ، والحيوان .

فإننا نشير إلى موضوع ، مثل زيد ، ونحمل هذه الجواهر عليه ، ونقول : زيد إنسان ، وحيوان ، وجسم .

فيكون المحمول جوهرًا ، لا عرضاً ؛ إلا أنه محمول عرف ذات الموضوع ، وليس خارجاً عن ذاته ، لا كالعرض ، إذا حمل على الجوهر ؛ فإنه يعرف به شيء خارج عن ذات الموضوع ؛ إذ البياض يحمل على الجوهر ، وهو خارج عن ذات الجوهر ؛ ولذلك لا يحده هذا الموضوع بحده المحمول ؛ إذ نقول في حده البياض :

إنه لون يفرق البصر ، ولا يحده به الموضوع .

وأما الإنسان ، والحيوان ، والجسم ، ونظائرها ، فنحملها على شخص زيد ،
وتحد هذه الجواهر بحد ، وهو بعينه حد الموضوع ؛ إذ نقول لزيد : إنه حيوان ،
ناطق مائت . أو هو جسم ، ذو نفس ، حساس ، متحرك بالإرادة .

فبهنا يتهيأ الفرق بين :

الجواهر الكلية .

والجواهر الجزئية .

وأما الأعراض فجملتها في موضوع ، ولكنها تنقسم :

إلى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه .

ولما لا يحمل على موضوع .

فالمحمول على موضوع ، هي الأعراض الكلية ، كاللون مثلا ؛ فإنه يحمل على

البياض والسواد وغيره ، فيقال :

البياض لون .

والسواد لون .

وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها ، ككتابة زيد ، وبياض شخص ؛

إذ لا يمكن أن يحمل على شيء ، حتى يقال : هو كتابة زيد ، أو بياض شخص .

وإذا قلت : زيد كاتب ، أو أبيض ؛ لم يكن ذلك محلا للبياض ، بل معناه :

هو ذو كتابة .

ومهما قلنا : هو ذو إنسان ، لم يكن الإنسان محمولا .

وكذا إذا قلنا : ذو بياض .

فإذن الشيء إنما يمكن أن يكون محمولا ، باعتبار كونه كلياً ، عرضاً كان

أو جوهرًا .

ومهما كان شخصا لم يكن محمولا ، عرضاً كان أو جوهرًا .

وسياتى حقيقة معنى الكلى ، في أحكام الوجود .

فإن قيل : فالجوهر الكلى أولى بمعرفة الجوهرية ، أم الشخصى ؟

قلنا : الجوهر الكلى — على ما سياتى — قوامه بالشخصيات ؛ إذ لولاها لم تكن

الكليات موجودة ؛ فالشخص في الرتبة متقدم عليه ، لكن الشخص في صيرورته معقولا يفتقر إلى الكلى ، ولا يفتقر في الوجود إليه .

وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلى .

فإن قيل : فما أقسام الجواهر ؟

قلنا : إذا أريد بهذا الجواهر : القائم لا في محل فقط ، أو القائم لا في موضوع ، انقسم : إلى جسم ، أعنى إلى متحيز .

وغير متحيز .

والجسم ينقسم إلى :

مغتذ .

والمغتذى ينقسم :

إلى حيوان .

وإلى غير حيوان .

والحيوان ينقسم :

إلى ناطق .

وغير ناطق .

وهذا تدخل فيه الحيوانات كلها ، على اختلاف أصنافها ، وينفصل كل نوع بفصل يخصه ، وإن كنا لا نشعر به .

وغير المغتذى يدخل فيه :

السماء والكواكب والعناصر الأربعة والمعادن كلها ، فهذه أقسام الجواهر .

* * *

وذهب أكثر المتكلمين إلى أن الجواهر المتميزة كلها جنس واحد ، وإنما تختلف بأعراضها ؛ إذ للجسم ماهية واحدة ، وهو كونه متحيزاً مؤتلفاً . فكونه حياً ، معناه : قيام العلم والحياة به .

* * *

والفلاسفة يقولون : إن هذه الجواهر مختلفة في أنفسها باختلاف حدودها ،

وإن الصفات المقومات لها هيئات للأشياء التي بتبدل ماهيتها يتبدل جواب ما هو ،
ويوجب اختلافاً في تحقيق الذات .

وتحقيق الحق في هذين المذهبين ليس من غرضنا ، بل الغرض بيان معنى
الجوهر وأقسامه .

وقد حان القول في الكمية والمقدار .

الكم

اعلم أن الكم عرض ، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ ، والمساواة
والتفاوت ، لذاته .

ف (المساواة) و (التفاوت) و (التجزؤ) من لواحق الكم ، فإن لحق غيره
فبواسطته ، لا من حيث ذات ذلك الغير .

وهو ينقسم إلى :

الكم المتصل والمنفصل .

أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه .
كالنقطة للخط .

والخط للسطح .

والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل .

والمتصل ينقسم :

إلى ذي وضع وإلى ما ليس بذي وضع .

وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال ، وثبات ، وتساوق في الوجود معاً ، بحيث
يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما ، أنه أين هو من الآخر ؟
فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط ، كالخط .

ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين ، على قوائم ، وهو السطح .
 ومنه ما يقبل في جميعها ، على قوائم ، وهو الجسم .
 والمكان : أيضا ذو وضع ؛ لأنه السطح الباطن من الحاوى ؛ فإنه يحيط
 بالحاوى ، فهو مكانه .
 وفريق يقولون : مكان الماء من الآنية الفضاء الذى يقدر خلاء صرفا ، لو فارقه
 الماء ، ولم يخلفه غيره .
 وهذا أيضا — عند القائل — من جملة الكم المتصل ؛ فإنه مقدار يقبل الانقسام ،
 والمساواة ، والتفاوت .
 وأما الزمان : فهو مقدار الحركة ، إلا أنه ليس له وضع ؛ إذ لا وجود لأجزائه
 معاً ، وإن كان له اتصال ؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف (الآن) .

* * *

وأما المنفصل : فهو الذى لا يوجد لأجزائه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل شيء
 مشترك يتلاقى عنده طرفاه ، كالعدد ، والقول ؛ فإن العشرة مثلا ، لا اتصال لبعض
 أجزائها ببعض . فلو جعلت خمسة من جانب ، وخمسة من جانب . لم يكن بينهما
 حد مشترك يجرى مجرى النقطة من الخط ، والآن من الزمان .
 والأقاويل أيضا ، من جملة ما يتعلق بالكمية ؛ فإن كل ما يمكن أن يقدر
 ببعض أجزائه ، فهو ذو أقدار ؛ إذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات ، والاثنان
 بخمسة ،

وما من عدد ، إلا ويقدر ببعض أجزائه .
 وكذلك الزمان ؛ فإن الساعة تقدر الليل والنهار .
 والليل والنهار يقدر بهما الشهر .
 وبالشهر السنة .
 وهذه الأمور تجري مجرى الأذرع من الأطوال .
 فكذلك الأقاويل تقدر ببعض أجزائها ، كما يقدر فى العرض ؛ إذ به تعرف
 الموازنة ، والمساواة ، والوحدة ، والتفاوت .
 فهذه أقسام الكمية .

القول فى الكيفية

والمعنى بها الهيئات التى بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص ،
إذا قال : كيف هو ؟

واحتزننا بالأشخاص عن الفصول ؛ فإن ذلك يذكر فى السؤال عن المميز
للشئ بأى شئ هو ؟

وبالجملة هى عبارة عن كل هيئة قارة فى الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه
نسبة للجسم إلى خارج . ولا نسبة واقعة فى أجزائه .

وهذان الفصلان للاحتراز عن (الإضافة) و (الوضع) كما سيأتى .

ثم هذه الكيفية تنقسم :

إلى ما يختص بالكم من جهة ما هو كم ، ك « التربع لـ "السطح" »
و (الاستقامة) لـ (الخط) .

و (الفردية) لـ (العدد) .

وكذا الزوجية .

وأما الذى لا يختص بـ (الكم) فينقسم :

إلى المحسوس
وغير المحسوس .

أما المحسوس فهو الذى ينفعل عنه المحسوس ، أى يحدث فيها آثاراً منها ،
كاللون ، والطعوم ، والحرارة ، والبرودة ، وغير ذلك ، مما يؤثر فى الحواس الخمس .
فما يكون من جملة ذلك راسخاً ، يسمى (كيفيات انفعالية) كـ (صفرة
الذهب) و (وحلاوة العسل) .

وما كان سريع الزوال كـ (حمرة الخجل) و (صفرة الوجل) يسمى (انفعالا)

* * *

وأما غير المحسوس فينقسم :

إلى الاستعداد لأمر آخر .

وإلى كمال لا يكون استعداداً لغيره .

أما الاستعداد فالذى للمقاومة .

و (الانفعال) يسمى (قوة طبيعية) د (المصحاحية) و (الصلابة) و (قوة الذاكرة) و (المصارعة) .

وإن كان استعداد ل (عسر الفعل) و (سهولة الانفعال) سمي (ضعفا) يعنى نفى القوة . ك (الممرضة) و (اللين) .

وفرق :

بين (الصحة) وبين (المصحاحية)

فإن (المصحاح) قد لا يكون صحيحاً ، و (المراض) قد يكون صحيحاً .

* * *

وأما الكمالات التى لا يمكن أن تكون استعداداً لكمال آخر ، وتكون غير محسوسة بذاتها ، ك (العلم) و (الصحة) .

فما كان منها سريع الزوال ، سمي (حالات) ك (غضب الحليم) و (مرض المصحاح) .

وما كان ثابتاً ، سمي (ملكة) ك (العلم) و (الصحة) ، أعنى العلم الثابت بطول الممارسة ، دون علوم (الشادى) التى هى معرضة للزوال ؛ فإن العلم كيفية للنفس غير محسوسة .

القول فى الإضافة

وهو المعنى الذى وجوده بالقياس إلى شىء آخر ، ليس له وجود غيره ألبتة ، ك (الأبوة) بالقياس إلى (البنوة) لا كالأب فإن له وجوداً يخصه ك (الإنسانية) مثلاً .

وتتميز هذا المعنى عن (الكيف) و (الكم) لا بخفاء به .

فهذا أصله .

وأما أقسامه : فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة .
فإنها تعرض :

للجواهر والأعراض

فإن عرضت لـ (الجواهر) حدث منه

(الأب) و (الابن)

و (المولى) و (العبد) . ونظائرها .

وإن عرضت في (الكم) حدث منه :

(الصغير) و (الكبير) .

و (القليل) و (الكثير) .

و (النصف) و (الضعف) .

ونظيره .

وإن عرضت في (الكيفية) كانت منه :

(الملكة) و (الحال)

و (الحس) و (المحسوس) .

و (العلم) و (المعلوم) .

وإن عرضت في الأين ظهر منه .

(فوق) و (أسفل)

و (قدام) و (تحت)

و (يمين) و (شمال)

وإذا عرضت في (المتى) حصل منه :

(السريع) و (البطيء)

و (المتقدم) و (المتأخر)

وكذلك باقى المقولات .

وتنقسم بنحو آخر من القسمة

إلى ما يختلف فيه اسم المتضايقين :

ك (الأب) و (الابن)

و (المولى) و (العبد)

وإلى ما يتوافق فيهما الاسم

ك (الأخ) مع (الأخ)

و (الصديق) و (الجار)

وإلى ما يختلف بناء الاسم ، مع اتحاد ما منه الاشتقاق .

ك (المالك) و (المملوك)

و (العالم) و (المعلوم)

و (الحساس) و (المحسوس)

ومهما لم يوجد المضاف ، من حيث هو مضاف ، سقطت الإضافة ؛ فإن (الأب) إنسان ، فهو باعتبار كونه إنساناً ، غير مضاف ، بل الدال على إضافته لفظ الأب .

وأما اللفظ الدال على الإضافة ، التكافؤ من الجانبين

فإن (الأب) أب لـ (الابن) و (الابن) ابن لـ (الأب)

ولو قيل (الأب) أب للإنسان ، لم يمكن أن يقال :

الإنسان إنسان للأب .

ولو قيل : المكان مكان لدى المكان ، أمكنك أن تقول :

وذو المكان ، هو ذو مكان ، بالمكان ، مهما لم يكن لدى المكان — وهو أحد

المتضايقين — اسم خاص ، كما تقول :

لـ (اليد) يد

وذو (اليد) ذو يد ، باليد .

فلو قلنا : المكان مكان للدورق ، لم ينقلب لأنه ليس لكل دورق مكان ،

فيكون المضاف إليه ، غير مذكور فيه اللفظ الدال على الإضافة .

وإذا قلت : اليد يد الإنسان ، لم يمكن أن تقول : الإنسان إنسان لليد ، بل ينبغي أن يقال :

اليد لدى اليد ، حتى ينقلب بطريق التكافؤ .

ومن شرائط هذا التكافؤ أن يراعى اتحاد وجهة الإضافة ، حتى يؤخذ جميعاً بالفعل ، أو جميعاً بالقوة ، وإلا ظن تقدم أحدهما على الآخر .

* * *

ومن خواص الإضافة أنه إذا عرف أحد المضافين محصلاً به ، عرف الآخر أيضاً كذلك ، فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر ، لا قبله ولا بعده .

وربما يظن أن (العلم) و (المعلوم) ليسا متساويين ، بل المعلوم متقدم على العلم ، وليس كذلك ، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً .

مع كون العلم في نفسه .

ومع كون الذات عالماً .

بلا ترتيب .

إلا أن يوجد المعلوم ، والمحسوس ، معلوماً ومحسوساً ، بالقوة لا بالفعل ، فيكون متقدماً على العلم بالفعل ، ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة .

القول في الأين

والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه ، كقولك في جواب (أين زيد؟) إنه في السوق ، أو في الدار .

ولسنا نعني به أن الأين (البيت) ، بل المفهوم من قولنا (في البيت) هو العرض له .

ولكل جسم أين ، ولكن بعضها بين ، كما للإنسان ، واحد العالم ، وبعضها يعلم على تأويله ، كما لجملة العالم ؛ فإنه له أين على تأويل .

فكل جسم له أين خاص غريب ، وأينات مشتركة تشتمل عليه ، بعض أصغر

من بعض ، وأقرب إلى الأول ، مثل زيد وهو في البيت ؛ فإن أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاقى لسطح بدنه ، ثم البلد ، ثم المعمور من الأرض ؛ ولذلك يقال : هو في البيت ، وفي البلد ، وفي المعمور ، وفي الأرض ، وفي العالم .

وأما أنواع الأين :

فمنها ما هو أين بذاته .

ومنها ما هو أين مضاف .

فالذى هو أين بذاته ، كقولنا :

في الدار . وفي السوق .

وما هو أين بالإضافة ، فهو مثل :

فوق . وأسفل ، ويمنة ، ويسرة ، وحول ، ووسط ، وما بين ، وما يلي ، وعند ،

ومع ، وعلى ، وما أشبه ذلك .

ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ، ما لم يكن له أين بذاته . فما كان فوق

فلا بد وأن يكون له أين بذاته ، إن كان معنى كونه فوقاً ، فوقية زمانية .

القول في متى

وهو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده ، وتنطبق نهاياته على

نهاية وجوده ، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه . وبالجملية : فما يقال في

جواب متى .

والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن ، إما في الماضي أو المستقبل .

وذلك إما باسم مشهور كقولك : أمس ، وأول من أمس ، وغداً ، والعام

القابل ، وإلى مائة سنة .

وإما بحادث معلوم البعد من الآن ، كقولك : على عهد الصحابة ، ووقت

الهجرة .

والزمان المحدود إما أول ، وإما ثان له .

فزمانه الأول : هو الذى يغلف وجوده ، وانطبق عليه غير منفصل عنه .
 وزمانه الثانى : هو الزمان المحدود الأعظم الذى نهاية الأول جزء منه ، مثل أن
 يكون الحرب فى ست ساعات من يوم . . . من شهر . . . من سنة .
 فتلك الساعات الست هى الزمان الأول المطابق .
 واليوم ، والشهر ، والسنة ، أزمنة ثوان يضاف إليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها ، فيقال :
 وقع الحرب فى السنة الفلانية .
 ومساوقة الزمان لوجود الشيء ، غير تقدم الزمان له ؛ فإننا نعنى بـ (المساوق)
 المنطبق ، وذلك قد يكون بنهايات الزمان الذى ينقسم .
 والمقدار جواب للسائل عن ذلك بـ (كم) كما يقال :
 كم عاش فلان ؟
 فيقال : مائة سنة .
 فالزمان مقدار .
 وإذا قيل : كم دامت الحرب ؟
 فيقال : سنة .
 فهذا مطابق لا مقدم . فقد يكون المطابق ممتداً ، ولكن ليس من شرطه
 الامتداد .
 ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والانقسام .

القول فى الوضع

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة :
 بالانحراف . والموازاة . والجهات . وأجزاء المكان ، إن كان فى مكان يقله ،
 كالقيام والعود ، والاضطجاع ، والانبطاح ؛ فإن هذا الاختلاف يرجع إلى تغاير
 نسبة الأعضاء ؛ إذ الساق يبعد من الفخذ فى الانتصاب ، وفى القعود قد تضاماً .
 وإذا مد رجله مستلقياً ، فوضع أجزائه كوضعه ، إذا انتصب . ولكن بالإضافة

إلى الجهة والمكان، يختلف إذا كان الرأس في القيام فوق الساق ، وليس ذلك عند الاستلقاء .

ومهما مشى الإنسان ، فالوضع لا يتغير عليه ، والمكان يتغير ، فليس الوضع هو تبدل المكان .

والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلى ذاته ، كأجزاء الإنسان ؛ فإنه لو لم يكن جسم غيره ، لكان وضع أجزائه معقولا .

وقد يكون بالإضافة إلى جسم آخر ، وذلك في أينه الذى يثبت له بالإضافة من فوق ، وتحت ، ويمين ، ووسط ، وغيرها .

ولما كانت الأمكنة ضربين :

ضرب بالذات وضرب بالإضافة

صار الوضع أيضاً ضربين .

لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة ، ما لم يكن له وضع بذاته .

ولما كان المكان الذى بذاته ، لا بالإضافة ، ضربين :

ضرب هو للجسم أول خاص

وضرب هو ثان ومشارك له ولغيره .

صار له وضعه أحياناً بالقياس إلى مكانه الأول الخاص .

وأحياناً إلى مكانه الثانى المشترك له ولغيره ، وآفاقه .

إذ لكل إنسان موضع من القطبين مثلاً ، ومن الآفاق .

ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض في كل حالة من الأحوال . وبمركته

يبدل في الوضع فقط ، لا في المكان .

القول في العرض الذى يعبر عنه بـ (له)

وقد يسمى بـ (الجده) ولما مثل هذا بـ (المنتقل) و (المتسلح) و (المتطلس)

فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم ، المنطبق على جميع بسيطه

أو على بعضه ؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه .
ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان ، والحف للساحفة .
ومنه ما هو إرادى ، كالقميص للإنسان .
وأما الماء فى الإناء ، فليس من هذا القبيل ؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء ،
بل هو بالعكس .
فلا تدخل تلك النسبة فى هذه المقولات ، بل فى مقولة (الأين) والله أعلم .

القول فى أن يفعل

ومعناه : نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه فى غيره ، غير باقى الذوات ؛ بل
لا يزال يتجدد .

ك (التسخين) و (التحديد) و (القطع)
فإن البرودة ، والتسخونة ، والانقطاع ، الحاصلة بالثلج ، والنار ، والأشياء
الحارة فى غيرها ، لها نسبة إلى أسبابها ، عند من اعتقد أسباباً فى الوجود .
فتلك النسبة من جانب السبب ، يعبر عنه بـ (أن يفعل) إذا قال : يسخن ، ويبرد .
ومعنى (يسخن) يفعل التسخونة .
ومعنى (يبرد) يفعل البرودة .
فهذه النسبة هى التى عُبرَ عنها بهذه العبارات .
وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلاً ، مجاز ؛ إذ كان يرى الفعل مجازاً ، فى
كل من لا اختيار له . ولكن لا ينكر مع ذلك نسبة لأجلها يصدق قوله : سخنته
النار ، فتلك النسبة جنس من الأعراض ، عبر عنه بـ (الفعل) أو بغيره .
فلا مضايقة فى العبارات .

القول فى الانفعال

وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المتغير ، فإن كان (منفعل) فعن فاعل . وكل
(متسخن) و (متبرد) فعن (مسخن) و (مبرد) بحكم العادة المطردة ، عند أهل الحق .

وبحكم ضرورة الجملة عند المعتزلة والفلاسفة .
والانفعال على الجملة تغير ، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية ، مثل
تصيير الشعر من السواد إلى البياض ؛ فإنه غيره الكبر على التدريج ، وصيره من
السواد إلى البياض قليلا قليلا بالتدريج .
ومثل تصيير الماء من البرودة إلى الحرارة ؛ فإنه حينما يتسخن الماء يحسر عنه
البرودة قليلا قليلا ، وتحدث فيه الحرارة قليلا قليلا على الاتصال ، إلا أن
ينقطع سلوكه فيقف ، فهو في كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها ،
فليست حالته مستقرة في وقت السلوك .

وعلى الجملة لا فرق بين قولك : (ينفع) وبين قولك (يتغير) .
وأنواع التغير كثيرة ، وهي أنواع الانفعال بعينه .

* * *

فهذه هي الأجناس العالية للموجودات كلها .
وقد جرى الرسم بحصرها في هذه العشرة .
فإن قيل : فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين ؟ أو عليه برهان ؟
قلنا : التقليد شأن العميان . ومقصود هذا الكتاب أن تهذب به طرق البرهان ،
فكيف يقنع فيه بالتقليد ، بل هو ثابت بالبرهان .
ووجهه : أن هذا الحصر فيه دعاوى .
إحداها : أن هذه العشرة موجودة . وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس ،
كما فصلناه .

والأخرى : أنه ليس في الوجود خارج منها ، وعرف ذلك بأن كل ما أدركه
العقل ، ليس يخلو من :

أو عرض

جواهر .

وكل جواهر ينطلق عليه عبارة ، أو يختلج به خاطر ، فممكن إدراجه تحت
هذه الجملة .

وأما أنه ليس بممكن أن يقتصر على تسعة ، فطريق معرفته أن تعرف تباين
هذه الأقسام بما ذكرناه في اختلافها . فيتم العلم بهذه الدعاوى ، بهذه الجملة .

نعم لا يبعد أن يتشكك ناظر في وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق :
بين الإضافة المحضة .

وبين النسبة إلى المكان .

أو نسبة الانفعال .

لأن هذه الأمور فيها أيضاً نسبة ، ولكن فيها وراء النسبة شئ .

ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين .

كما لا يبعد أن يتشكك في عرض من الأعراض أنه من قبيل هذا القسم أو ذاك ؟

كما يتشكك ناظر في الفرق :

بين نسبة الجوهر إلى مكانه .

وبين نسبته إلى جوهر بطريق المحاذاة .

وذلك إنما يعرض من حيث يكون اسم صفة ، ويكون كونه في المكان من حيث

هو مضاف ، ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث تلك الصفة ، بغير إضافة ،

حتى يتكلف فيوضع له اسم الأين ، ويوضع للوقوع في الزمان اسم (متى) .

فهما كان اسمه الدال عليه ، من حيث هو مضاف ، هو الذي جعل اسمه

الدال عليه ، من حيث هو صفة ، اعترض هذا الشك ، ويكون هذا تقصيراً من

واضع الأسماء .

وكذلك قد يعرض في هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه ، من حيث هو

مضاف ، وأسماء أنواعه تدل من حيث هي صفات ، لا من حيث هي

مضافة ، فيظن أن الجنس إضافة ، ويتعجب أن الجنس قد يكون من مقولة

المضاف ، ويكون النوع من مقولة أخرى . وسببه ما ذكرنا .

وإن تشكك في التكاثر والتخلخل ، أنه من مقولة الكيفية أو من مقولة

الوضع . وانتشأ الشك من اشتراك الاسم ههنا .

فإن التخلخل أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض لتخللها أجسام غريبة

من هذا أو غيره .

والتكاثر معناه : تقارب أجزائه بالتلبد حتى ينعصر ما فيه من هواء ، فيسيل

من خلله ، فتتقارب أجزاؤه ، وتماس .

الفن الثاني

في

انقسام الوجود بأعراضه الذاتية

إلى أصنافه وأحواله

- مثل كونه (مبدأ) و (علة) و (معلول) .
 - وانقسامه إلى ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل .
 - وإلى القديم والحادث .
 - والقبل والبعء .
 - والمتقدم والمتأخر .
 - والكلى والجزئى .
 - والتام والناقص .
 - والواحد والكثير .
 - والواجب والممكن .
- فإن هذه العوارض تثبت للموجود ، من حيث هو موجود ، لا من حيث إنه شىء آخر أنحص منه ، ككونه جسماً ، أو عرضاً ، أو غيرهما .

القول

في

الانقسام إلى العلة والمعلول

واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة

- و (المبدأ) اسم لما يكون قد استتم وجوده في نفسه :
 - إما عن ذاته .
 - وإما عن غيره .
- ثم يحصل منه وجود شىء آخر ، يتقوم به ، ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون كالجزء من المعلول ، مثل (الخشب) و (صورة السرير) للسرير .
أو لا يكون كالجزء .
فالذى يكون كالجزء
قد لا يجب عن وجوده وجود المعلول بالفعل ، ويسمى (عنصراً) وهو
ك (الخشب) للسرير .

وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول بالفعل ، وهو صورة السرير .
ويسمى العنصر (علة قابلية) .
والصورة (علة صورية) .

والذى ليس كالجزء ينقسم :
إلى مباين للمعلول .
وإلى ملاق .

والملاقى ينقسم :

إلى ما يكتسب صفة من المعلول ، فينت به ، وهو ك (الموضوع) ل (العرض)
إذ يقال :

الموضوع : حار ، وبارد ، وأسود ، وأبيض .

وإلى ما يكون بالعكس منه ، وهو أن يكون (المعلول) يكتسب النعت من
(العلة) فينت المعلول بالعلة ، وهو كصورة (المائية) للمادة المشتركة بين (الماء)
و (الهواء) عند الاستحالة .

وقد يسمى ذلك المشترك (هيولى) . ولا مشاحة فى إطلاق هذا الاسم وإبداله .

وأما المباين : فينقسم :

إلى ما منه الوجود ، وليس الوجود لأجله ، وهو العلة الفاعلية ، ك (النجار)
ل (السرير) .

وإلى ما لأجله وجود المعلول ، وهو العلة (الغائية) ك (الصلوح) ل (الجلوس)
للكرسى والسرير .

والعلة الأولى : هى الغاية ، ولولاها لما صار (النجار) نجاراً .

وكونه علة ، سابقة سائر العلل ؛ إذ بها صارت العلل عللاً . ووجودها
متأخر عن وجود الكل . وإنما المتقدم (عليها) .

والعلة أبداً أشرف من القابل ؛ لأن الفاعل مفيد ، والقابل مستفيد .

ثم العلة

قد تكون بالذات .

وقد تكون بالعرض .

وقد تكون بالقوة .

وقد تكون بالفعل .

وقد تكون قريبة .

وقد تكون بعيدة .

وقد سبقت أمثلتها .

القول

في

الانقسام إلى ما هو بالقوة ، وإلى ما هو بالفعل

الموجود :

قد يقال : إنه بالفعل .

وقد يقال : إنه بالقوة .

واسم (القوة) قد يطلق على معنى آخر ، فيلتبس بـ (القوة) التي تقابل (انفعال) .

فليقدم بيانها :

إذ يقال :

قوة مبدأ التغيير .

إما في المنفعل ، وهو القوة الانفعالية .

وإما في الفاعل ، وهو القوة الفعلية .

ويقال لما به يجوز من الشيء ، فعل ، أو انفعال .

وما به يصير الشيء مقوماً للآخر .

ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً .

فإن التغير لا يخلو من الضعف .

وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين ، كقوة (الماء) على قبول الشكل ، دون حفظه ، بخلاف الشمع ، الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعاً . وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين . كقبول (الشمع) لـ (التسخين) و (التبريد) .

وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد معين : كقوة (النار) على (الإحراق) فقط . وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة ، كقوة المختارين على الأمور المختلفة . وقد يكون في الشيء استعداد لأمر ، ولكن بعضها بتوسط البعض ، كقوة (القطن) على قبول (صورة الغزل ، والثوبية) .

وقد يسهو الناظر في لفظ القوة ، ويلتبس عليه القوة بهذا المعنى ، بالقوة التي تذكر بإزاء الفعل .

والفرق بينهما ظاهر ، من أوجه :

الأول : أن القوة التي بإزاء الفعل ، تنتهي مهما صار الشيء بالفعل . والقوة الأخرى تبقى موجودة ، في حالة كونها فاعلة .

الثاني : أن القوة الفاعلة ، لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك .

والقوة الثانية يوصف بها في الأكثر ، الأمر المنفعل .

الثالث : هو أن الفعل الذي بإزاء القوة الفاعلة ، معناه :

نسبة استحالة ، أو كون ، أو حركه .

إلى مبدأ لا ينفعل بها .

والفعل الذي بإزاء القوة الأخرى يوصف بها كل شيء ، من قبيل الموجودات الحاصلة ، وإن كان :

انفعالا ، أو حالا لا فعلا ، ولا انفعالا .

فإن قيل : قولكم : إن الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء ، وقبول المحل له ، وهذا مفهوم .

وأما القوة الأخرى ، التي هي فاعلة ، كقوة النار على الإحراق ، كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق ، وإنما الله تعالى يخلق الإحراق ، عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلاً بحكم إجراء الله تعالى العادة .

قلنا : غرضنا لما ذكرنا ، شرح معنى الاسم ، لا تحقيق وجود المسمى ، بوقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه ، في كتاب (تهافت الفلاسفة^(١)) . والغرض أن لا تلتبس إحداهما بالأخرى ، إذا استعملهما معتقد ذلك .

القول

في

انقسام الموجود إلى القديم وإلى الحادث

والقبل والبعد

أما القديم فهو اسم مشترك :

بين القديم بحسب الذات .

وبين القديم بحسب الزمان .

فالذي بحسب الزمان ، هو الذي لا أول لزمان وجوده .

وأما الذي بحسب الذات ، فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلة ، هو به موجود .

والمشهور الحقيقي هو الأول .

والثاني كأنه مستعار من الأول ، وكأنه مجاز ، وهو من اصطلاح الفلاسفة .

وبهذا الاشتراك يشترك الحادث أيضاً .

فالحادث بحسب الزمان : هو الذي لزمان وجوده ابتداء .

وبحسب الذات : هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة .

والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثاني ، قديم بالمعنى الأول .

(١) قسما كتاب (تهافت الفلاسفة) من (الإلهي والطبيعي) سابقان على قسم المنطق منه المسمى

(بمعيار العلم) .

وصانع العالم قديم على التأويلين جميعاً .

وتسميتهم العالم حادثاً ، بتأويلهم ، مجاز محض ؛ إذ هو المفهوم الكائن بعد أن لم يكن ،
والعالم عندهم ليس كائناً ، بعد أن لم يكن .

ومن تأويلاتهم ، قولهم :

إن للعالم نسبة إلى طبيعة الوجود .

ونسبة إلى العدم .

والوجود حاصل له ، لا من ذاته بل من غيره ، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير ،
لكان له من ذاته ^(١) العدم .

وما للشيء من ذاته ، قبل ما للشيء من غيره ، قبلية بالذات ، فالعدم له قبل الوجود .
فهذا هو التأويل .

وهو تكلف من الكلام ، في إطلاق لفظ ، وليس ينكر عليهم تركهم للفظ

(١) في نفسى شيء من قولهم : (للعالم من ذاته العدم) فإن شأن الممكن أن لا يكون إلى العدم
أقرب منه إلى الوجود ، ولا إلى الوجود أقرب منه إلى العدم ، فلا يعدم إلا بسبب من خارج ذاته ، ولا يوجد
إلا بسبب من خارج ذاته .

هذا هو المقرر بالنسبة لـ (الممكن) .

ويبدو لي أنه بعد تسليم هذا المقرر يقع الباحثون في الممكن ، في تورطات تتنافى مع هذه المقررات
التي يسلمونها ، والتي لا سبيل إلى إنكارها .

فن ذلك : قولهم : (والوجود حاصل له لا من ذاته ، بل من غيره ، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير ،
لكان له من ذاته العدم) .

فقولهم : (لكان له من ذاته العدم) يتنافى مع ما هو مقرر ، من أنه لا أرجحية للوجود على العدم ،
ولا للعدم على الوجود ؛ بالنسبة لذات الممكن .

ثم جعل العدم ذاتياً له ، يدخله في عداد المستحيل الذاتي : فإن المستحيل الذاتي هو ما يكون له من
ذاته العدم .

وقولهم : إن علة وجود الممكن علة وجودية ، وعلة عدم الممكن ، هي عدم علة الوجود ؛ فإن
اعتبار علة العدم هي عدم علة الوجود ، يرجع إلى أن العدم له من ذاته ؛ وقد بينا ما في هذا من مناقضة
لما هو مقرر بشأن (الممكن) .

وعندى أنه ينبغي أن يعاد النظر في الاصطلاحات الخاصة بالممكن .

نعم لقد كنا نسمع من شيوخنا قديماً قولهم : الأصل في الأشياء العدم .

ولكن جعل العدم أحق بذات الممكن من الوجود ، يتنافى مع ما هو مقرر بشأن الممكن من أنه في
مرتبة وسطى بين الوجود والعدم ، لا ينتقل منها إلى هذا أو إلى ذلك إلا بمؤثر أجنبي خارج عن ذات الممكن .

(الحادث) حتى يتكلفوا لأنفسهم وجهاً في إطلاق اللفظ ، بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث ، وأن وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم .
 وإذا لم يعتقد ذلك ، فالأسماء لا تغني ، ولا مشاحة فيها .
 والعجب أنهم يقولون : إنا باعتقاد حدوث العالم أولى ، فإن نقول : المعلول حادث في كل زمان ، فوصف الحدوث له ثابت عندهم الدهر كله .
 وعندكم في حالة واحدة .

وإن كان المفهوم من الحدوث ما ذكره ، فهو أحق به ، إلا أن المفهوم من الحدوث ما ذكرناه ، وقد نفوه ، وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر في جميع الأزمنة .
 وطريق بطلانه ذكرناه في (تهافت الفلاسفة) (١) .

وأما القيل : فإنه اسم مشترك في محاورات النظائر والجماهير ؛ إذ قد يطلق : وتراد القبلية بالطبع ، كما يقال : الواحد قبل الاثنين ، وذلك في كل شيء لا يمكن أن يوجد الآخر ، إلا وهو موجود ؛ ويوجد هو وليس الآخر بموجود .
 فما يمكن وجوده ، دون الآخر ، فهو قبل الآخر .

وذلك الآخر قد يقال له (بعد) وكأنه مستعار ومجاز .
 بل القبلية الظاهرة المشهورة ، هي القبلية الزمانية ، وأمرها ظاهر .
 ويقال (قبل) للتقدم في المرتبة :

كتقدم الجنس على النوع ، بالإضافة إلى الجنس الأعلى .
 وقد يكون بالنسبة إلى شيء معين ، كما يقال :

الصف الأول قبل الصف الثاني ، إذا صار المحراب هو المنسوب .
 ولو نسب إلى باب المسجد ، ربما كان الصف الأخير موصوفاً بالقبلية .
 وقد يقال : (قبل) بالشرف ، كما يقال : (محمد) صلى الله عليه وسلم ، قبل (موسى) وقبل (أبي بكر) و (عمر) .

وقد يقال (قبل) للعلة بالإضافة إلى المعلول ، مع أنهما في الزمان معاً ، وفي كونهما بالقوة أو بالفعل ، يتساويان ، ولكن من حيث إن لأحدهما الوجود غير

(١) قسماً كتاب (تهافت الفلاسفة) من (الإلهي ، والطبيعي) سابقان على قسم المنطق منه ، المسمى (مقياس العلم) .

مستفاد من الآخر ، ووجود الآخر مستفاد منه ، فهو متقدم عليه .
 وإذا تأملت حال المتقدم في جميع هذه المعاني ، رجع إلى أن التقدم هو الذي
 له الوصف الذي للمتأخر بكل حال ؛ وليس للمتأخر ذلك إلا وهو موجود للمتقدم .

القول

في

انقسام الموجود

إلى

الكلّي والجزئي

اعلم أن الكلّي اسم مشترك يطلق على معنيين هو :
بأحدهما : موجود في الأعيان .
وبالمعنى الثاني : موجود في الأذهان لا في الأعيان .
 أما الأول فهو للشئ المأخوذ على الإطلاق ، من غير اعتبار ضم غيره إليه ،
 واعتبار تجريده من غيره .
 بل من غير التفات إلى أنه واحد .

فإن (الإنسان) مثلاً معقول بأنه حقيقة ما ، وألزم شئ للإنسانية ، وأشدّه
 التصاقاً به ، كونه واحداً ، أو كثيراً ؛ إذ لا يتصور إلا كذلك . ولكن العقل قادر
 على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة ، أو أكثر ؛ فإن
 الإنسان بما هو إنسان ، شئ . وبما هو واحد أو أكثر شئ ، وكون ذلك له بالقوة ،
 أم بالفعل ، شئ آخر ؛ فإن الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر ألبته .

ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنسان . والوحدة والكثرة كذلك :
 فإن من علم الإنسان فقد علم أمراً واحداً . ومن علم أن الإنسان المعلوم ، له وحدة ،
 فقد علم شيئين :

أحدهما : الإنسان .

والآخر : الوحدة .

وكذلك إذا علم الكثرة .

وكذا إذا علم الخصوص والعموم .

فكل ذلك زائد على المعلوم .

وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط ، بل هو كذلك وإن فرضت

بالقوة ؛ فإنك تفرض بالقوة الإنسان المطلق من غير التفات إلى الوحدة والكثرة ،

وتفرض الوحدة والكثرة بعده .

فيكون في اعتبارك إنسانية ، وإضافة ما للإنسانية إلى الوحدة أو الكثرة .

وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الإنسانية .

نعم الكثرة والوحدة تلزم الإنسانية في الوجود لا محالة ، وليس كل ما يلزم الشيء

فهو له في ذاته . فنحن نعلم أن الإنسانية ، بما هي إنسانية ، واحدة ، أو كثيرة ، ففرق

بين قولنا : إن الإنسانية لا توجد إلا ولها إحدى الحالتين .

وبين قولنا : إحدى الحالتين له بما هو إنسانية .

وليس نقيض قولنا :

إن الإنسانية ، بما هي إنسانية ، واحدة ،

إن الإنسانية ، بما هي إنسانية ، كثيرة .

بل نقيضها :

إن الإنسانية ليست ، بما هي إنسانية ، واحدة .

وإذا كان كذلك ، جاز أن توجد واحدة ، أو كثيرة ، ولكن لا بما هي إنسانية .

فالكل قد يراد به الإنسانية المطلقة الحالية عند اشتراط الوحدة ، أو الكثرة ،

أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الإنسانية ، بالنفي والإثبات جميعاً .

وفرق بين قولنا :

إنسانية بلا شرط آخر .

وبين قولنا :

إنسانية بشرط أن لا يكون معه غيره .

لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفي .

والأول نعى به الإطلاق ، الذى هو منقطع ألبة عما وراء الإنسانية ، نفياً كان ، أو إثباتاً .

فالكلى بهذا المعنى موجود فى الأعيان ؛ فإن وجود الوحدة أو الكثرة ، أو غير ذلك من اللواحق ؛ مع ^(١) الإنسان ، وإن لم يكن بما هو إنسانية ؛ إذ لا تخرج الإنسانية عنها ^(٢) فى الوجود ؛ فإن لكل موجود مع غيره ، لا فى ذاته ، وجوداً يخصه . وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته .

فالإنسانية عند الاعتبار ، موجودة بالفعل فى آحاد الناس ، محمول على كل واحد ، لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير ؛ فإن ذلك ليس بما هو إنسانية . والمعنى الثانى : للكلى ، هو الإنسانية مثلاً ، بشرط أنه مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين .

وهذا غير موجود فى الأعيان ؛ إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولاً على كل واحد من الآحاد ، فى وقت واحد معين .

وذلك لأن الإنسان الذى اكتنفته الأعراض المخصصة لشخص زيد ، لم تكتنفه أعراض عمرو ، حتى تكون تلك الإنسانية بعينها موجودة فى عمرو . ويكون هو ذلك فى العدد بعينه .

وربما يكتنفها أعراض متعاندة ، ولكن هذا المعبر عنه موجود فى الأذهان ، على معنى أنه إذا سبق إلى الحس شخص زيد ، حدث فى النفس أثر ، وهو انطباع صورة الإنسانية فيه ، وهو لا يعلم .

وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانية المجردة ، من غير التفات إلى العوارض المخصصة ، لو أضيفت إلى إنسانية عمرو ، لطابقته ، على معنى أنه لو ظهر للحس فرس بعده ، يحدث فى النفس أثر آخر ، ولو ظهر عمرو ، لم يتجدد فى النفس أثر ، بل سائر أشخاص الناس فى ذلك مستوية ، سواء الأشخاص الموجودة ، والتي

(١) قوله (مع الإنسان) فى موضع الخبر لقوله (فإن) واسمها هو (وجود الوحدة) وما عطف عليه .

(٢) الضمير فى قوله (عنها) راجع إلى (الوحدة ، والكثرة) وما عطف عليهما .

يمكن وجودها ؛ والتي استوت نسبته إلى الكل ، فسمى كلياً بهذا الاعتبار ؛ إذ نسبته إلى كل واحد ، واحدة .

فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص ، ولها نسبة إلى سائر الصور المرتسمة في النفس ؛ فلما كانت نسبتها إلى أحد الأشخاص وغيره ، واحدة ، كان مثال مطابقتها كذلك ؛ لهذا قيل : إنه كلي ، ونسبته إلى النفس ، وإلى سائر الصور في النفس ، نسبة شخصية ؛ فإنه واحد من آحاد العلوم المرتسمة في النفس . وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال ، واختلفوا في إثباته ونفيه ، وقال قوم : ليس بوجود ولا معدوم .

وأنكره قوم ، وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء ، إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء ، فكيف يكون ما فيه الافتراق ، وما فيه الاشتراك واحداً ؟

ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد له وجود في النفس ، لا وجود له من خارج ، إذا ثبت في النفس صورة كلية .

وليست في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار ، بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول .

ومعنى كليتها : التماثل ، دون الاتحاد في الإنسانية الموجودة لزيد ، والإنسانية الموجودة لعمر ، في كونها إنسانية بالعدد .

وأما أمثاله في النفس العاقل للإنسانية ، فطابق له ولإنسانية زيد وعمر ، مطابقة واحدة .

والصورة في نفسها واحدة . ومع وحدتها مطابقة للكثرة ، كأنها بالإضافة إليه أيضاً واحدة ، أعني تلك الكثرة .

* * *

فهذا تحقيق معنى الكلي ، وهو من أغمض ما يدرك ، وأهم ما يطلب ؛ إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني ، فلا بد من تبينها .

* * *

وأما التام والناقص : فليس المراد بهما (الجزئى) والكلى .
 بل التام يراد به الذى يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له . وليس مما يمكن
 أن يوجد له إلا وهو موجود له .
 إما فى كمال الوجود .
 وإما فى القوة الفعلية .
 وإما فى القوة الانفعالية .
 وإما فى الكمية .
 والناقص ما يكامل التام الكامل .

القول

فى

الانقسام إلى الواحد والكثير

ولواحقهما

إعلم أن الواحد اسم للشيء ، الذى لا يقبل القسمة من الجهة التى قيل له :
 إنه واحد .

ولكن الجهات التى يمتنع بسببها الانقسام ، تثبت الوحدة بالإضافة إليها ، كثيرة :
 فمنها ما لا ينقسم فى الجنس ؛ فيكون واحداً فى الجنس ، كقولنا :
 الفرس ، والإنسان ، واحد فى الحيوانية ؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا فى العدد ،
 وفى النوع والعوارض .

أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف ، وانقسام .

ومنها ما لا ينقسم فى النوع : كقولك :

الجاهل والعالم واحد بالنوع ، أى بالإنسانية .

ومنها ما لا ينقسم : بالعرض العام ، كقولنا :

الغراب ، والفأر ، واحد في السواد .
 ومنها ما لا ينقسم : بالمناسبة ، كقولنا :
 نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة العقل إلى النفس ؛ واحدة .
 ومنها ما لا ينقسم في الموضوع ، كقولنا :
 النامي ، والدابل ، واحد في الموضوع .
 وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد ، فيقال :
 هذه الأشياء واحدة ، أى في الموضوع ، لا بكل وجه .
 ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد ، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء ،
 كالرأس ؛ فإنه واحد من الشخص ، أى ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس .
 ومنها ما لا ينقسم بالحد ، أى لا توجد حقيقته لغيره ، وليس له نظير في كمال
 ذاته ، كما يقال :

الشمس واحد .

وأحق الأشياء باسم الواحد ، واحد بالعدد .
 ثم ينقسم :

إلى ما فيه كثرة بالفعل ، ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع ، كالبيت الواحد مثلاً .
 وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه كثرة بالقوة ، لا بالفعل ، كالجسم
 من حيث هو جسم ، أى ذو صورة جسمية اتصالية .
 وإلى ما لا كثرة فيه ، لا بالفعل ولا بالقوة ، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم
 عند الفلاسفة .

وذات الأول الحق كذلك ، بالاتفاق .

ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتميز عند المتكلمين ؛ فإنه لا ينقسم لا بالقوة
 ولا بالفعل ، وهو واحد بالعدد .

والذى لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ، هو الأحق باسم الواحد .

فالمعنى المفهوم من الكثرة ، على مقابلة الوحدة ، في كل رتبة .

والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق ، وهو ما يوجد فيه

واحد ، وليس واحداً من جهة ما هو فيه ، أى يوجد فيه واحد ليس هو وحده فيه .
وهو الذى يجاب عنه بالحساب .

- وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة .
- والاتحاد فى الكيفية يسمى مشابهة .
- وفى الكمية يسمى (مساواة) .
- وفى الجنس يسمى (مجانسة) .
- وفى النوع يسمى (مشاكلة) .
- والاتحاد فى الأطراف يسمى (مطابقة) .
- فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس .
- والواحد بالنوع .
- والواحد بالعدد .
- والواحد بالعرض .
- والواحد بالمساواة .

فجملة النسب للواحد هى :

التشابه . والمساواة ، والمطابقة . والمجانسة . والمشاكاة .
وأنواع الكثير مقابلات ذلك .

القول

فى

انقسام الوجود إلى الممكن والواجب

اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معان :

الأول : وهو الاصطلاح العامى ، التعبير به عما ليس بممتنع الوجود :

وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه .

ويكون الحق الأول ممكن الوجود ، أى ليس محال الوجود .

وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين :

ممتنع	ويمكن
أى ممتنع	وما ليس بممتنع

ويدخل فيه^(١) الجائز والواجب .

الثانى : الوضع الخاصى ، وهو أن يراد به سلب الضرورة ، فى الوجود والعدم جميعاً ، وهو الذى لا استحالة فى وجوده ، ولا فى عدمه .

ونخرج الواجب عنه .

ويكون المله كور بهذا الاعتبار ثلاثة :

ممتنع وجوده ، أى ضرورى عدمه .

وواجب وجوده ، أى ضرورى وجوده .

وشىء لا ضرورى فى وجوده ، ولا فى عدمه ، بل نسبته إليهما واحدة ، وهو المراد بالممكن .

الثالث : أن يعبر عن ممكن لا ضرورة فى وجوده بحال من الأحوال ، وهو أنخص من الذى سبق ، وذلك كالكتابة للإنسان .

لا كالتغير للمتحرك ؛ فإنه ضرورى فى حال كونه متحركاً .

ولا كالكسوف للقمر ؛ فإنه ضرورى عند توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة .

واجب ويمكن وموجود له ضرورة وموجود لا ضرورة له البتة

الرابع : أن ينخصص الشىء المعدوم فى الحال ، الذى لا يستحيل وجوده فى

الاستقبال ، فيقال له ممكن ، أى له الوجود بالقوة لا بالفعل ، وعلى هذا لا يقال : العالم فى حال وجوده ممكن .

بل يقال :

كان قبل الوجود ممكناً .

وأما الواجب الوجود ، فهو الذى متى فرض معدوماً ، غير موجود ، لزم منه محال .

ثم الواجب وجوده ينقسم :

إلى ما هو واجب لذاته .

(١) أى يدخل فى (ما ليس بممتنع) الجائز ، والواجب .

وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته .
 أما الواجب لذاته ، فهو الذى فرضُ عدمه محال لذاته ، لا بفرض شيء آخر صار به محالاً فرضُ عدمه .
 فالعالم واجب الوجود ، مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده ، ولكن صار الوجوب له ، من المشيئة ، لا من ذاته .
 والوجوب لله من ذاته ، لا من غيره .
 وعلى الجملة : كل ما حصل وجوبه بوجوده ، واجب بسبب وجود سببه لا محالة ، وأنه ما دام ممكن الوجود ، لا يترجح وجوده على عدمه .
 ولما تساوى الوجود والعدم ، بقى فى العدم^(١) غير موجود ، فقد صح وجوده لوجوب وجوده ، لمصادفة علته كمال ما به صار علة لوجوده .
 ومن هذا تتضح أمور كثيرة :
 أحدها : أنه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته ، وبغيره جميعاً ؛ فإنه إن رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :
 إما أن لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون واجباً لذاته .
 أو يكون واجب الوجود بذاته ، ويبقى وجوبه ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره .
 ويكون ذلك الغير فضلة !
 الثانى : أن كل ما هو واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته ؛ لأنه :
 إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود .
 أو واجب الوجود .
 أو ممتنع الوجود .
 والقسمان الأخيران باطلان :
 إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته ، لما تصور له وجود بغيره .
 ولو كان واجب الوجود بذاته ، لما كان واجب الوجود بغيره ، لما سبق^(٢) ،

(١) انظر ما سبق هامش ص ٣٣٣ .

(٢) أى فى قوله (أحدهما : أنه يستحيل فرض شيء . . . إلخ) .

فثبت أنه ممكن الوجود بذاته .

والحاصل : أن كل ممكن بذاته ، فهو واجب بغيره .

فالممكن إن اعتبرت علته ، وقدر وجودها ، كان واجب الوجود .

وإن قدر عدم علته ^(١) ، كان ممتنع الوجود .

وإن لم يلتفت إلى علته ، لا باعتبار العدم ^(٢) ، ولا باعتبار الوجود ، كان له في ذاته المعنى الثالث ، وهو الإمكان .

فإذن كل ممكن ، فهو ممتنع ، وواجب .

أي ممتنع عند تقدير عدم العلة ^(٣) ، فيكون ممتنعاً بغيره لا بذاته .

أو ممكناً من حيث ذاته ، إذا لم تعتبر معه علته نفيًا ، وإثباتًا .

وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضًا ، بل نزيد عليه فنقول :

الممتنع أيضاً منقسم :

إلى ممتنع لذاته .

وإلى ممتنع لغيره .

فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته .

وكون السلب والإثبات شيئا واحداً ، صادقاً ، ممتنع لذاته .

وفرض القيامة اليوم وقد علم الله تعالى أنه لا يقيمها اليوم ، مستحيل ، ولكن

لا لذاته ، كاستحالة الجمع بين البياض والسواد ، ولكن لسبق علم الله بأنه لا يكون ،

واستحالة كون العلم جهلاً ، فكان امتناعه لغيره ، لا لذاته .

الثالث : أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود لصاحبه ،

(١) أي عدم علة وجوده ، ومتى ذهبت علة وجوده ، فإما أن لا توجد له علة أصلاً فيبقى على إمكانه وإما أن توجد علة لعدمه ، فيكون ممتنع الوجود .

هكذا يجب أن يقال : انظر ما سبق هامش ص ٣٣٣ .

(٢) هذا يفيد أن لعدم علة ، فتأمل ماقلته أنا في الحاشية السابقة .

(٣) يعني عدم علة الوجود وهل يلزم من عدم علة الوجود ، وجود علة العدم ؟

نعم لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم ولا بين الموجود والمعدوم .

لأن ما يجب لغيره ، فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان . ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات ، متأخراً بالذات .

وهو من حيث إنه علة ، يجب أن يتقدم بالذات .

وهو من حيث إنه معلول يجب أن يتأخر .

وذلك محال ؛ إذ يلزم أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات .

الرابع : أن واجب الوجود بذاته ، لا بد أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، حتى لا يكون محلاً للحوادث ، ولا متغيراً ، فلا يكون له إرادة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات منتظرة عن وجوده ، بل كل ما يمكن أن يكون له ، فيجب أن يكون حاضراً بذاته متأخراً عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له ، ولا يكون له ؛ فإنما يكون حيث يكون ، لعله ، وينتفى حيث ينتفى ، بعدم ذلك العلة ، فيكون وجوده ، في حالتي عدم تلك الصفة ووجودها ، متعلقاً بأمر خارج عنه ، إما نفي ، وإما إثبات ، حتى يستحيل خلوّه عنه ، فلا يكون واجب الوجود لذاته ، بل تستحيل ذاته إلا مع تلك الصفة أو وجودها .

ويشترط بحالة الوجود ، وجود العلة .

وبحال العدم :

إما عدم تلك العلة ،

أو وجود علة معدومة^(١) .

فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها ، لتصور ذلك بباقي ما فسرنا به

واجب الوجود .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكر من أحكام الوجود وأقسامه ، ولنقبض عنان البيان عند هذا ؛ فإنه نخوض في التفصيل ، وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور ، بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور ، وتمهيد قانون النظر ، وتثقيف معيار (العلم) ، ليميز بينه وبين (الخيال) و (الظن) القريبين منه .

* * *

(١) انظر الكلام حول علل الممكن من حيث الوجود والعدم ، فما سبق ص ٢٤٦ وما قبلها .

وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة ، لا تنال إلا بالعلم والعمل ، وكان يشته العلم الحقيقي بما لا حقيقة له ، وافترق بسببه إلى (معيار) .
فكذلك يشته العمل الصالح النافع في الآخرة ، بغيره ، فيفتقر إلى (ميزان) تدرك به حقيقته .

فلنصنف كتاباً في (ميزان العمل)^(١) كما صنفنا في (معيار العلم) وانفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من لا رغبة له في هذا الكتاب . والله يوفق متأمل الكتابين للنظر إليهما بعين العقل ، لا بعين التقليد : إنه ولي التأييد والتسديد آمين . . .

تم كتاب معيار العلم

(١) وعد بتأليف كتاب (ميزان العمل) فهو متأخر عن [معيار العلم] وقد حققناه وطبعته دار المعارف .

اصطلاحات منطقية وفلسفية

الاستغراق

اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به « الألف واللام » هل يقتضي الاستغراق ؟ وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم ، والرجل خير من المرأة .

فظن قوم أنه من حيث كونه « اسماً فرداً » لا يقتضي الاستغراق لمجرده ، ولكن فهم العموم بقرينة التسعير وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى ؛ لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ، ونقصان الأنوثة عن الذكورة .

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه — في تحقيق معنى الكلي^(١) — فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده ، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه ص ٧٥ انظر (الوجود) في (و) ثم انظر ص ١١٧ .

الاسم

صوت دال بتواطؤ ، مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل ص ٧٩

الأداة

انظر (الحرف) مادة (ح)

الإيجاب

يكون في القضية الحملية مثل الإنسان حيوان ص ١١٢ وفي القضية المتصلة مثل إن كان العالم حادثاً فله محدث ص ١١٢ وفي القضية المنفصلة مثل هذا العدد إما زوج وإما فرد ص ١١٢ انظر (القضية) في مادة (ق)

الاستقراء

هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به ص ١٦٠

والحكم المنقول :

(١) انظر مادة (ك) .

إما من كلى على جزئى ، وهو الحكم الصحيح اللازم ،
وهو (القياس) الصحيح الذى قدمناه ص ١٦١ انظر (القياس)
فى مادة (ق) .

ولما حكم من جزئى واحد على جزئى واحد ، كاعتبار
الغائب بالشاهد ، وهو (التمثيل) ص ١٦١
انظر (التمثيل) فى مادة (ت)

ولما حكم من جزئيات كثيرة على جزئى واحد ، وهو
المسمى بـ (الاستقراء) وهو أقوى من التمثيل ص ١٦١ .
والاستقراء تام وناقص انظر ص ١٦٤

اسم مشترك لمفهومين :

الإبداع

أحدهما : تأسيس الشئ لا عن مادة ، ولا بواسطة
شئ . ص ٢٩٤

والثانى : أن يكون للشئ وجود مطلق ، عن سبب بلا
متوسط ، وله فى ذاته أن لا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذى له
فى ذاته إفقاداً تاماً ص ٢٩٤ .

يطلق على وجهين :

الإحداث

أحدهما : الإحداث الزمانى ، وهو إيجاد الشئ بعد أن
لم يكن له وجود فى زمان سابق ص ٢٩٤

والآخر : الإحداث غير الزمانى ، وهو إفادة الشئ
وجوداً ، وذلك الشئ ليس له فى ذاته الوجود ، ص ٢٩٤ .

هو الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة
له فى النوع يقال له اسطقس ؛ فلذلك قيل : إنه آخر
ما ينتهى إليه تحليل الأجسام ، فلا توجد عند الانقسام إليه
قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة ص ٢٩٨ .

الاسطقس

جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى

الأرض

المصطلح	معناه
الآن	الوسط ، نازلا فيه ص ٣٠٢ .
الاعتماد	هو ظرف من الزمان يشترك فيه الماضي والمستقبل ص ٣٠٣ .
الأملس	انظر (الميل) في مادة (م)
الاجتماع	هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع ص ٣٠٤ .
الافراق	وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد ص ٣٠٥ .
الاتحاد	توزع المجتمع ص ٣٠٥ . يقال :
الإضافة	على اشتراك أشياء في محمول واحد ، ذاتي ، أو عرضي ، ص ٣٠٦ هي المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر ، ليس له وجود غيره البتة ، كالأبوة بالقياس إلى البنوة ص ٣٢٠ .
الآين	هو نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه كقولك في جواب : أين زيد ؟ إنه في السوق ص ٣٢٣
أن يفعل	هو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره ، غير باقى الدوات ، بل لا يزال يتجدد كالتمسخين والتحديد ، والقطع ص ٣٢٧ .
أن ينفعل	هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المتغير ص ٣٢٧
الأعيان	انظر (الموجود) في مادة (و) ثم (الجزئي) في مادة (ج)

ب

برهان الآن أو قياس	هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر انظر
الدلالة	(قياس الدلالة) في مادة (ق) .
برهان اللام أو قياس	هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر انظر
علة	(قياس العلة) في مادة (ق) .

المصطلح	معناه
البرهان الحقيقي	هو ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدى الذى يستحيل تغييره ص ٢٥٥ .
البارئ	هو الخالق ، ولا حد له ولا رسم له ؛ لأنه لا جنس له ولا فصل له ، ولا عوارض تاحقه ص ٢٨٥ .
البطء	كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة فى زمان طويل ص ٣٠٤ .
البرودة	كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات بحصرها الأجسام ص ٣٠٤
البعد	هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن الإشارة إلى جهته ص ٣٠٧ ثم انظر ص ٣٣٤ .

ت

التصور	هو العلم بذوات الأشياء ، كعلمك بالإنسان ، والشجر ، والسماء ، وغير ذلك ، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة أو المخالفة ص ٦٧ .
التصديق	هو العلم بنسبة الذوات المتصورة بعضها إلى بعض ، سلباً ، أو إيجاباً . والتصديق يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة والمخالفة ص ٦٧ انظر أيضاً ص ١٨٢ .
التناقض	القضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب على وجه يقتضى لذاته أن تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة ص ١٢١ انظر (القضية) فى مادة (ق) .
التمثيل أو رد الغائب إلى الشاهد أو قياس الشاهد على الغائب	أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما . ص ١٦٥
التخلخل	يقال تخلخل : لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرق ص ٣٠٥

- ويقال تداخل : لكيفية هذا القوام ص ٣٠٥ .
- ويقال تداخل : لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد ، فيتداخلها جسم أرق منها ص ٣٠٥
- التكاثف حركة في الكم ص ٣٠٥ .
- وأيضاً كيفية ص ٣٠٥
- وحركة في الوضع ص ٣٠٥
- ووضع ص ٣٠٥
- التتالي كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها ص ٣٠٦
- التوالي كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس بينها شيء من بائيهما ص ٣٠٦

ث

- الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع ص ٣٠٤

ج

- الجزئي ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ك (زيد) و (هذه الشجرة) و (هذه الفرس) ص ٧٣ .
- الجنس انظر (الموجود) في مادة (و) ثم (الأعيان) في مادة (ع) .
- هو الجزء الأعم بين مجموعة ذاتيات الشيء ص ١٠٠
- ويقال عنه أيضاً : إنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الدوات والحقائق في جواب ما هو ؟ ص ١٠٦ .
- جواب المذكور في جواب ما هو ؟ ثلاثة أقسام :
- أولاً : ما هو بالخصوصية المطلقة وذلك بذكر الحد ص ١٠٣ .
- ثانياً : ما هو بالشركة المطلقة ص ١٠٤ .

ثالثاً : ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة
جميعاً ص ١٠٤

الجن

حيوان ناطق ، مشف الجرم ، من شأنه أن يتشكل
بأشكال مختلفة ص ٢٨٤ .

الجسم

قد يطلق على المسمى به من حيث إنه متصل محدود ممسوح
في أبعاد ثلاثة بالقوة .

وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يفرض فيها أبعاد ، كيف
نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة ص ٢٩٩ .

ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة ص ٣٠٠ .

الجوهر

يقال جوهر لذات كل شىء كالإنسان ص ٣٠٠ .
ويقال جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى
ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل ، وهو معنى قولهم الجوهر
قائم بنفسه ص ٣٠٠ .

ويقال : جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن
يقبل الأضداد بتعاقبها عليه ص ٣٠٠

ويقال : جوهر ، لكل ذات وجوده ليس في موضوع ،
وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء ص ٣٠٠ وانظر ص ٣١٣

الحدة أو (له)

وهو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه ،
أو على بعضه ، إذ كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه .
ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان ، والخف للسحفاة .
ومنه ما هو إرادى كالقميص للإنسان ص ٣٢٦ .

ح

الحجة	هى البحث النظرى الموصل إلى (التصديق) ص ٦٨ انظر (القياس) فى مادة (ق) .
الحرف	ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدر اقتران غيره به مثل (من) و (على) ص ٨٠
الحد	هو جزء مقدمة القياس ص ١٣٢ .
الحد الأوسط	هو الحد المشترك . ص ١٣٢
الحد الأصغر	هو الذى يكون موضوعاً فى النتيجة ص ١٣٢ .
الحد الأكبر	هو الذى يكون موضوعاً فى النتيجة ص ١٣٢ .
الحد	قول دال على ماهية الشيء ص ٢٦٧ وهو يطلق على خمسة أشياء : الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ص ٢٧٣ . الثانى : بحسب الذات ص ٢٧٣ . الثالث : ما هو بحسب الذات وهو مبدأ برهان ص ٢٧٣ الرابع : ما هو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ، ونتيجة برهان ص ٢٧٣ الخامس : ما هو حد لأمر ليس لها علل وأسباب ص ٢٧٤ .
الحركة	كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، أو هى خروج من القوة إلى الفعل ، لا فى آن واحد ص ٣٠٣ .
الحرارة	كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق ؛ لإحداثها الخفة فيعترض أن تجمع المتجانسات ، وتفرق المختلطات ص ٣٠٤ .
الحادث	انظر ص ٣٣٤ .

المصطلح	معناه
	خ
الخصوص	انظر في (العموم) مادة (ع)
الحمسة المفردة	هي الكليات الخمسة انظر (الكلى) في مادة (ك)
الخاصة	كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي ص ١٠٦ .
الخبر	قول يقال لصاحبه إنه صادق فيه أو كاذب ص ١٠٩ انظر (القضية) في مادة (ق) .
الحلاء	بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه ص ٢٨٥ ، ص ٣٠٣ .
الحلق	يقال : لإفادة وجود كيف كان ص ٢٩٤ ويقال : لإفادة وجود بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه ص ٢٩٤ . انظر (الإبداع) في مادة (ا) .
الحفة	قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع ص ٣٠٤
الحشن	هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع ص ٣٠٤
الخط	هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة وهي نهاية السطح ص ٣٠٧ .

د

دلالة المطابقة	هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة لفظ الحائط على الحائط ص ٧٢ .
دلالة التضمن	هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، ضمن دلالاته على تمام ما وضع له كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط) ص ٧٢ .

المصطلح	معناه
دلالة الالتزام	هي دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة لفظ (السقف) على (الحائط) ص ٧٢ .
الدهر	هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله ص ٣٠٣ .

ذ

الذاتي المقوم	هو الداخل في مفهوم الشيء وحقيقته . ص ٩٤ . والذاتي هو الذي يلحق الشيء لا لمعنى أعم منه ، ولا لمعنى أخص منه ، بل لذاته ص ٩٩ انظر (العرض الذاتي) في مادة (ع)
---------------	--

ر

رد الغائب إلى الشاهد	انظر (التمثيل) في مادة (ت)
الرسم	هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه ص ٢٦٧ .
الركن	هو جوهر بسيط ، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك ص ٢٩٨ .
الرطوبة	كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ، ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع ص ٣٠٤
الرخو	جرم ليس سريع الانفصال ص ٣٠٤ .

ز

الزمان هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر
ص ٣٠٣ .

س

يأتى فى :

السلب

القضية الحملية مثل : الإنسان ليس بحيوان ص ٣٠٣ .
وفى القضية المتصلة مثل : ليس إن كان الإنسان ناطقاً ،
كان حيواناً ، ص ١١٢ .
وفى القضية المنفصلة مثل : الإنسان ليس إما أن يكون أبيض
أو حيواناً ص ١١٢ .

السبر والتقسيم

انظر (القياس الشرطى المنفصل) فى مادة (ق) .
هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ص ٣٠٤
كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة فى زمان قصير ص ٣٠٤
مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم
وهو نهاية الجسم ص ٣٠٧ .

السكون

السرعة

السطح

السور

هو اللفظ الحاصر المبين لكمية الموضوع مثل (كل)
فى قولنا : كل إنسان حيوان ص ١١٧ انظر (القضية) فى
مادة (ق) .

ش

الشكل هو القياس ملحوظاً فيه وضع الحد الأوسط من الحدين
الآخرين ص ١٣٤ .

المصطلح الشكل الأول

معناه

هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في إحدى المقدمتين
موضوعاً في الأخرى ص ١٣٤ .

ومما ينبغي ملاحظته أن هذا التعريف يشمل ما يسمى
في اصطلاح المتأخرين بـ (الشكل الأول) و (الشكل الرابع)
ويروى أن هذا التعريف هو الوارد عن أرسطو . وبفهم التعريف
على هذا الوجه تنحل المشكلة التي أثارها مؤرخو المنطق منذ
قديم حول معرفة أرسطو لما يسمونه بـ (الشكل الرابع) وعدم
معرفته له ص ١٣٤ انظر مقدمتنا للقسم الأول من شرح « الطوسي »
على كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا .

الشكل الثاني

ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً على الطرفين ص ١٣٨

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين ص ١٤١

الشمس

كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرمًا ، وأشدّها ضوءاً
ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة ص ٣٠٢ .

ص

الصورة

اسم الصورة مشترك بين ستة معان :

الأول : هو النوع ، يطلق ويراد به الذي تحت الجنس
ص ٢٩٧

الثاني : الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاً الثاني
وهو كل موجود في الشيء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه دونه ،
ولأجله وجد الشيء ، مثل العلوم والفضائل في الإنسان ص ٢٩٧ .

الثالث : ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة .

الرابع : الحقيقة التي تقوم المحل بها ص ٢٩٧ .

المصطلح	معناه
	<u>الخامس</u> : الصورة التي تقوم النوع ص ٢٩٧ .
	<u>السادس</u> : الكمال المفارق مثل النفس للإنسان ص ٢٩٧ .
الصلب	هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر ص ٣٠٤ .

ض

الضرب	هو وضع خاص من أوضاع الشكل من حيث كلية المقدمات وجزئيتها ، وإيجابها وسلبها . ص ١٣٥ انظر (الشكل) في مادة (ش) .
الضرب الأول من الشكل الأول	موجبتان كليتان مثل : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ص ١٣٥ انظر (الشكل الأول) في مادة (ش) .
الضرب الثاني منه	موجبتان ، والصغرى جزئية مثل : بعض الموجودات مؤلف ، وكل مؤلف حادث ص ١٣٥ .
الضرب الثالث منه	موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى مثل : كل جسم مؤلف ، ولا شيء من المؤلف بأزلى ص ١٣٦ .
الضرب الرابع منه	موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى مثل : موجود ما مؤلف . ولا مؤلف واحد أزلى ص ١٣٦ .
الضرب الأول من الشكل الثاني	مثل : كل جسم مؤلف . ولا أزلى واحد مؤلف ص ١٣٨ انظر (الشكل الثاني) في مادة (ش)
الضرب الثاني منه	مثل : موجود ما مؤلف . ولا أزلى واحد مؤلف . ص ١٣٩
الضرب الثالث منه	مثل : لا جسم واحد منفك عن الأعراض . وكل أزلى منفك عن الأعراض . ص ١٤٠

المصطلح	معناه
الضرب الرابع منه	مثل : موجود ما ليس بجسم وكل متحرك جسم ص ١٤٠ من موجبتين كليتين مثل :
الضرب الأول من الشكل الثالث	كل متحرك جسم وكل متحرك محدث ص ١٤٢ انظر (الشكل الثالث) في مادة (ش)
الضرب الثاني منه	من كليتين كبراهما سالبة ، مثل : كل أزلى فاعل ولا أزلى واحد جسم ص ١٤٣
الضرب الثالث منه	من موجبتين صغراهما جزئية مثل : جسم ما فاعل . وكل جسم مؤلف ص ١٤٣
الضرب الرابع منه	من موجبتين والكبرى جزئية مثل : كل جسم محدث وجسم ما متحرك ص ١٤٤
الضرب الخامس منه	من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية ، صغراهما موجبة جزئية . وكبراهما سالبة كلية ، مثل : جسم ما فاعل . ولا جسم واحد أزلى ص ١٤٤
الضرب السادس منه	من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية : صغراهما كلية موجبة وكبراهما سالبة جزئية مثل : كل جسم محدث . وجسم ما ليس بمتحرك ص ١٤٥ .

ط

الطبيعة هي (العنصر) و (الصورة الذاتية) والأطباء يطلقون (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية)

الطبع هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع فعلية كانت أو انفعالية ، وكأنها أعم من الطبيعة .

ع

العموم هو كون شيء أعم من شيء آخر كالحيوان والإنسان ف (الحيوان) مقيساً إلى الإنسان يقال له : إنه أعم منه أى أكثر شمولاً . و (الإنسان) يقال له : إنه أخص من الحيوان أى أقل شمولاً . والعموم قسمان :

عموم مطلق ، وهو المشروح آنفاً .

وعموم وجهى : وهو أن يكون شيئان كلاهما أعم من الآخر باعتبار ، كالحيوان والأبيض ، ف (الحيوان) أعم من الأبيض لأنه يصدق على الحيوان الأسود . و (الأبيض) أعم من الحيوان لأنه يصدق على الثلج ص ٩٢ .

هو الذى ليس وجوده شرطاً لوجود الشيء ص ٩٤ . وهو ينقسم إلى لازم ، وإلى مفارق ص ٩٨ . وإلى ما يعم الشيء وغيره ، فيسمى عرضاً عاماً ، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصة ص ٩٨ . وإلى ذاتى وغير ذاتى ص ٩٩ . ويقال عنه : إنه كلى يطلق على حقائق مختلفة ص ١٠٧ . ويقال (عرض) : لكل موجود فى موضوع ص ٣٠١ . ويقال (عرض) للمعنى الكلى المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم ص ٣٠١ .

المصطلح

معناه

ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن
طبعه ص ٣٠١

ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل
وجوده في آخر يفارق ص ٣٠١ .

ويقال (عرض) لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون .

هو جعل المحمول من القضية موضوعاً . والموضوع محمولاً
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله ص ١٢٦ . انظر (القضية)
في مادة (ق) .

العكس

كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا
الفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل ص ٢٩٣ .
وتطلق على أربعة أمور :

العلة

الأول : ما منه بذاته الحركة ، وهو السبب في وجود الشيء ،

ويسمى العلة الفاعلة ، أو الفاعلية . كالنجار للكرسي ص ٢٥٨ .

الثاني : ما لا بد من وجوده لوجود الشيء ، ويسمى

العلة المادية ص ٢٥٨ .

الثالث : ما بحصوله يتم الشيء ، ويسمى العلة الصورية

ص ٢٥٨ .

الرابع : الموجود عقيب الشيء ويسمى العلة الغائبة ص ٢٥٨ .

تطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه :

العقل

الوجه الأول : يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس ص ٢٨٦

... الفطري

الوجه الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من

... التجاربي

الأحكام الكلية ص ٢٨٦ .

الوجه الثالث : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ص ٢٦٨

... الوقاري

ويطلقه المتكلمون على (التصورات والتصديقات الحاصلة

المصطلح	معناه
العقل النظري	لِلنفس بالفطرة (والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ففرقوا بين المكتسب والفطري ، فيسمى الأول علماً ، والثاني عقلاً . ص ٢٨٧ وأما الفلاسفة فيطلقون العقل على معان منها : العقل النظري : هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية ، من جهة ما هي كلية ص ٢٨٧ وللقوة النظرية أربعة أحوال : الأولى : أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصله وذلك للصبي الصغير ، ولكن فيه مجرد الاستعداد ، فيسمى عقلاً (هيولانيّاً) ص ٢٨٨ . الثانية : أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز ، فيصير ما كان بالقوة البعيدة ، بالقوة القريبة ويسمى (العقل بالملكة) ص ٢٨٨ . الثالثة : أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ، ولكنه غافل عنها . ويسمى عقلاً بالفعل ص ٢٨٨ . الرابعة : أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها وتسمى (عقلاً مستفاداً) ص ٢٨٨ .
العقل الهيولاني	
العقل بالملكة	
العقل بالفعل :	
العقل المستفاد	
العقل العملي :	العقل العملي : قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات ، لأجل غاية مضمونة أو معلومة ص ٢٨٨ . كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً . أما من جهة ما هو عقل ، فهو جوهر صوري ، ذاته ماهية مجردة في ذاتها . وأما من جهة ما هو فعال ؛ فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه ص ٢٨٩ .
العقل الفعال	

المصطلح
العقل الكلى

معناه

المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى للأشخاص ، ولا وجود لها فى القوام بل فى التصور ص ٢٩١ .

عقل الكل

يطلق على معينين :

أحدهما : أن يراد بالكل جملة العالم ، فعقل الكل على هذا المعنى هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التى لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك إلا بالشوق ص ٢٩٢

والآخر : هو الحرم الأقصى أعنى الفلك التاسع الذى يدور فى اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها ٢٩٢ .

العنصر

اسم للأصل الأول فى الموضوعات ص ٢٩٨ .

العالم

هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها ص ٣٠٢ .

العدم

هو أحد المبادئ للحوادث ، وهو أن لا يكون فى شىء ذات شىء من شأنه أن يقبله ويكون فيه ص ٣٠٣ .

ف

الفعل

صوت دال بتواطؤ ، والجزء منه لا يدل على انفراده ويدل على معنى محصل وقع فى زمان ص ٨٠ .

ويقال : هو لفظة مجردة تدل على معنى وعلى الزمان الذى ذاك المعنى موجود فيه لموضوع ما ، غير معين ص ٨٠ .

الفصل

هو ما يقال فى جواب ، أى شىء هو ؟ ص ١٠٢ .
ويقال أيضاً : إنه كلى يحمل على الشىء فى جواب أى شىء هو فى جوهره ص ١٠٦ .

الفلك

هو ركن ، وليس بأسطقس ، ولا عنصر لصورة ص ٢٩٩
وهو جسم بسيط كرى غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه ص ٣٠٢ .

المصطلح	معناه
	ق
القول الشارح القضية	هو البحث النظرى . الموصل إلى (التصور) ص ٦٨ . قول يقال لصاحبه إنه صادق فيه أو كاذب ص ١٠٩ . انظر (الخبر) فى مادة (خ) والقضية ثلاثة أقسام :
القضية الحملية	حملية وهى ما حكم فيها بأن معنى محمول على معنى كقولنا : العالم حادث ص ١١٠ .
القضية الشرطية المتصلة	شرطية متصلة : وهى ما شرط فيها وجود المقدم لوجود التالى كقولنا : إن كان العالم حادثاً فله محدث ص ١١٠
القضية الشرطية المنفصلة	شرطية منفصلة : كقولنا : العالم إما حادث وإما قديم ص ١١١ .
القضية المنفصلة مانعة الجمع ومانعة الحلو ومانعتهما	والشرطية المنفصلة تنقسم ثلاثة أقسام : مانعة الجمع والحلو . مانعة الجمع دون الحلو مانعة الحلو دون الجمع ص ١١٢
القضية الشخصية	والقضية الحملية تكون شخصية مثل : زيد كاتب
القضية المهمة	ومهمة مثل : الإنسان فى خسر . انظر ص ١١٧
القضية الكلية	وكلية مثل : كل إنسان حيوان .
القضية الجزئية	وجزئية مثل : بعض الحيوان إنسان ص ١١٦ . انظر (الإيجاب) فى مادة (ا) ثم (السلب) فى مادة (س) .
القضية الواجبة	القضية قد تكون نسبة المحمول فيها إلى الموضوع نسبة الضرورى الوجود فى نفس الأمر مثل الإنسان حيوان . ص ١١٨
القضية المستحيلة	وقد تكون نسبته إليه نسبة الضرورى العدم مثل الإنسان حجر ص ١١٩ .

المصطلح	معناه
القضية الممكنة	ولما أن تكون نسبته إليه لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ص ١١٩
القضية المقيدة	ما نص فيها بأن نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية الوجود أو ضرورة العدم ، أو لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم . ص ١١٩
القضية المطلقة	ما لم ينص فيها على كيفية النسبة بشيء من ضرورة الوجود ، أو ضرورة العدم ، أو لا ضروريتهما ، ص ١١٩
القضية الضرورية	تنقسم : إلى ما لا شرط فيه . كقولنا : الله حي ؛ فإنه لم يزل ولا يزال كذلك . وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع كقولنا : الإنسان ناطق فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك ص ١١٩ . والقضية الضرورية المشروطة ثلاثة أقسام : القسم الأول : ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ومثاله ما تقدم . ص ١١٩ القسم الثاني : ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه كقولنا : كل متحرك متغير فإنه متغير ما دام متحركاً ، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب ص ١٢٠ القسم الثالث : ما يشترط فيه وقت مخصوص إما معين كقولنا : القمر بالضرورة منخفض ؛ فإن ذلك مقيد بوقت وقوعه في ظل الأرض ، محجوباً بذلك عن ضوء الشمس وإما غير معين كقولنا : الإنسان بالضرورة متنفس . فإنه كذلك في بعض من الأوقات غير معين ص ١٢٠ . انظر (التناقض) في مادة (ت) ثم (العكس) في مادة (ع) .

قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول
آخر ص ١٣٠

القياس أحد أنواع الحجة ص ١٣١ انظر (الحجة) في مادة
(ح) وانظر (مادة القياس) في مادة (م) و (القضية) في مادة (ق).
والقياس أربعة أنواع :

الأول : (الحمل) ، وقد يسمى (اقترايًّا) وقد يسمى
(جزميًّا) ص ١٣١ مثل قولنا : كل جسم مؤلف وكل
الاقتراي أو الجزمي } القياس الحمل أو

القياس الشرطي المتصل يتركب من مقدمتين :

إحداهما : مركبة من قضيتين بهما صيغة شرط .
والأخرى : حملية واحدة ، هي المذكورة في المقدمة
الأولى بعينها ، أو نقيضها ، ويقرن بها كلمة الاستثناء ص ١٥١
والاستثناء إما أن يكون :

لعين التالي أو لنقيضه

أو لعين المقدم أو لنقيضه ص ١٥٢

والمنتج منه اثنان هما :

عين المقدم ونقيض التالي

وأما عين التالي ونقيض المقدم

فلا ينتجان ص ١٥٣

أمثلة ذلك :

إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان
لكنه إنسان

فهو حيوان .

فهذا استثناء عين المقدم ص ١٥٣

ونقول :

إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان ؛

المصطلح

معناه

لكنه ليس بحيوان .

وهذا استثناء نقيض التالى فيلزم أنه : ليس بإنسان . ص ١٥٣ .

مثاله : العالم إما قديم ، وإما محدث

لكنه محدث .

فهو إذن ليس بقديم ،

فقولنا : إما قديم وإما محدث مقدمة واحدة

وقولنا : لكنه محدث مقدمة أخرى هي استثناء إحدى

قضيتي المقدمة الأولى بعينها .

فأنتج نقيض الأخرى .

* * *

وينتج فيه أربعة استثناءات فإنك تقول :

لكن العالم محدث .

فيلزم عنه : أنه ليس بقديم

أو تقول : لكنه قديم

فيلزم : أنه ليس بمحدث

أو تقول : لكنه ليس بقديم

فيلزم أنه محدث .

وهو استثناء النقيض .

أو تقول : لكنه ليس بمحدث

فيلزم : أنه قديم .

* * *

فاستثناء عين إحداهما ينتج نقيض الأخرى . واستثناء

نقيض إحداهما ، ينتج عين الأخرى وهذا فيما لو اقتضرت

أجزاء التعاند على اثنين

فإن كانت ثلاثاً أو أكثر ولكنها تامة العناد ، فاستثناء

عين واحدة ، ينتج نقيض الآخرين . كقولاك :
 هذا العدد إما مساوٍ لذاك أو أقل أو أكثر .
 لكنه مساوٍ . فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر . واستثناء نقيض
 واحدة لا ينتج إلا انحصار الحق في الجزأين الآخرين كقولاك :
 لكنه ليس مساوياً . فيلزم أن يكون : إما أقل أو أكثر .
 فإذا استثنيت نقيض الاثنين تعين الثالث .

* * *

فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد ، كقولاك
 هذا إما أبيض ، وإما أسود
 فاستثناء عين الواحد ينتج نقيض الآخر .
 كقولاك : لكنه أسود
 ينتج نقيض سائر الأقسام .

فأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج ص ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨

صورته صورة القياس الحملى .
 لكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياساً مستقيماً .
 وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق ، والأخرى
 كاذبة ، أو مشكوكاً فيها ، وأنتج نتيجة بينة الكذب ، ليستدل
 بها على أن المقدمة كاذبة ، سمى قياس خلف ص ١٥٨ .
 مثاله : كل ما هو أزلى فهو يكون مؤلفاً .

والعالم أزلى .

فإذن لا يكون مؤلفاً .

لكن النتيجة ظاهرة الكذب ، ففي المقدمات كاذبة
 وقولنا : الأزلى ليس بمؤلف ، ظاهر الصدق . فينحصر
 الكذب في قولنا : العالم أزلى .

فإذن نقيضه ، وهو : أن العالم ليس بأزلى ، صدق ،

قياس الخلف
 والقياس المستقيم

وهو المطلوب . ص ١٥٩ .

* * *

فطريقة هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة ، وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصديق .
فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب ، فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات ص ١٥٩ .

انظر (التمثيل) في مادة (ت) .

قياس الغائب
على الشاهد

ما ترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة ، وتترتب بعضها على بعض وتساق إلى نتيجة واحدة ص ١١٧ ، ١٨٠ .

القياس المركب
والقياس الناقص

هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر ، مثل هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار ص ٢٤٣ .

قياس العلة
أو برهان اللم

هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر مثل : هذا شبعان ؛ فإذا هو قريب العهد بالأكل ص ٢٤٣ .

قياس الدلالة
أو برهان الإن

هو ما يؤخذ فيه الشيء في بيان نفسه ص ٢٥٤ .

القياس الدورى

يقال على وجوه :

القدم

قدم بالقياس : وهو شيء زمانه في الماضى أكثر من زمان شيء آخر ، فهو قديم بالقياس إليه ص ٢٩٥
وقدم مطلق : وهو يقال على وجهين :
أحدهما : يقال بحسب الزمان وهو الذى وجد فى زمان
ماض غير متناه ص ٢٩٥ .

وثانيهما : يقال بحسب الذات وهو الذى ليس لوجود ذاته
مبدأ به وحسب ص ٢٩٥ ثم انظر ص ٣٣٤ .

هو كوكب مكانه الطبيعى فى الأسفل ، من شأنه أن

القمر

يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة ، ولونه الذائى إلى السواد ص ٣٠٢ .

القوة

اسم القوة يطلق على معان كثيرة انظر ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ .

القبل

انظر ص ٣٣٤ .

ك

الكلى

هو ما لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه ، فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى طبيعه ك (الإنسان) و (الفرس) و (الشجرة) وهو جار فى لغة العرب فى كل اسم أدخل عليه « الألف واللام » لا فى معرض الحوالة على معلوم معين سابق ص ٧٣

والكلى ينقسم من حيث وقوع الشركة فيه بالفعل وعدم وقوعها إلى ثلاثة أقسام .

قسم توجد فيه الشركة بالفعل ك (الإنسان) وقسم توجد فيه الشركة بالقوة كالشئ الذى لا يوجد منه إلا فرد واحد مع إمكان أن توجد منه أفراد أخرى .

وقسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة ، حيث يكون منع الاشتراك بسبب خارج من نفس المفهوم ص ٧٤ .
انظر (الموجود) فى مادة (و) .

الكم

هو ما يقبل التجزؤ ، والمساواة ، والتفاوت لذاته ص ٣١٧ وهو ينقسم إلى :

الكم المتصل وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالنقطة للخط ، والخط للسطح ، والآن الفاصل للزمان الماضى والمستقبل ص ٣١٧ .

والى الكم المنفصل وهو الذى لا يوجد لأجزائه لا بالقوة

المصطلح	معناه
الكلمة	ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد ص ٣١٨ انظر (الفعل) مادة (ف) .
الكيفية	هي كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج ، ولا نسبة واقعة في أجزائه ص ٣١٩ انظر ص ٣٤١ .
الكثرة	

ل

اللازم	هو ما يلزم الشيء ولا يفارقه من غير أن يكون داخلياً في مفهومه وحقيقته ص ٩٤ .
اللاين	هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخل ص ٣٠٤ .
(له)	انظر (الجدة) في مادة (ج)

م

المفرد	هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلاً ص ٧٧ .
المركب :	قسمان : تام ، وناقص <u>المركب التام</u> : هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه مثل أكل زيد ص ٧٨ . <u>المركب الناقص</u> : هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى والمجموع لا يدل دلالة تامة ، مثل « غلام زيد » ص ٧٨ .
مادة الحمل	هي نسبة المحمول إلى الموضوع من حيث ضرورة الوجود ، أو ضرورة العدم ، أو ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ص ١١٩ .
المشترك	هو اللفظ يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة ، إطلاقاً متساوياً كـ (العين) التي يقال على (الباصرة) وعلى (ينبوع الماء) وعلى (قرص الشمس) ص ٨١ .

المصطلح	معناه
المتواطىء	هو اللفظ يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها ، كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) .
الترادفة	هى الألفاظ المختلفة الدالة على معنى واحد يندرج تحت حد واحد كـ (الحمر) و (الراح) و (العقار) ص ٨١ .
المتزايلة	هى الألفاظ التى ليس بينها ، لا اشتراك ، ولا تواطؤ ولا ترادف . إنها المتباينة ص ٨١ .
المشكك	هو اللفظ يدل على شىء بمعنى واحد فى نفسه ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى كالتقدم والتأخر ؛ مثل الوجود ؛ فإنه موجود فى الواجب والممكن ، ولكنه فى الواجب أسبق منه فى الممكن ، ولو أسبقية فى العقل فقط . وكالشدة والضعف مثل البياض للعاج والثلج ، فإنه فى العاج أشد منه فى الثلج ص ٨٢ .
المتشابه	هو اللفظ يدل على معنيين مختلفين ولكن تكون بينهما مشابهة كالإنسان الحقيقى ، والرخام المنحوت على صورة الإنسان فهذا إنسان أى حقيقى ، وذاك إنسان ، أى تمثال الإنسان ص ٨٢ ، ٨٣ .
المستعار	هو أن يكون لفظ دالا على ذات الشىء بالوضع ، ودائماً من أول الوضع إلى الآن ، ولكن يلقب به فى بعض الأحيان لا على الدوام شىء آخر لمناسبة للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً للثانى ، وثابتاً عليه ، ومنقولاً إليه ص ٨٥ .
المنقول	هو لفظ ينقل عن موضوعه الأصل إلى معنى آخر ويجعل اسماً له ، ثابتاً دائماً ص ٨٦ .
المجاز	هو (المستعار) فانظره .
المحسوس	هو المدرك بأحد الحواس .
المساواة	هى كون اللفظ مقيساً إلى لفظ آخر غير أعم ولا أخص كـ (الناطق) و (الضاحك) فكل أفراد (الناطق) هم كل أفراد

المصطلح

معناه

(الضاحك) وكل أفراد (الضاحك) هم كل أفراد (الناطق) ص ٩٢ .
 هي العلوم ، لكن لا كل علم ، بل العلم التصديقي ،
 والعلم التصديقي هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض ،
 بالإيجاب أو بالسلب .

مادة القياس

ولا كل تصديق ؛ بل التصديق الصادق في نفسه .
 ولا كل صادق ؛ بل الصادق اليقيني ، فرب شيء في نفسه
 صادق عند الله ، وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلح أن
 يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين .
 ولا كل يقين ، بل اليقيني الكلي ، أعني أنه يكون كذلك
 في كل حال ص ١٨٢ انظر (القياس) في مادة (ق) ثم
 انظر مقارنة حال مادة القياس بحال الذهب ص ١٨٤ . انظر
 (القياس الجدلي) و (القياس الخطابي) و (القياس السوفسطائي)
 و (القياس المغالطي) و (القياس الشعري) في ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

مادة الحد

هي العلم التصوري ص ١٨٢ انظر (الحد) في مادة (ح)
 وهي الأجناس والأنواع والفصول ص ٢٦٨ .

المقدمة

هي جزء القياس . انظر (القياس) في مادة (ق) والمقدمة
 تنقسم :

إلى يقينية صادقة واجبة القبول .

وإلى غيرها .

والقسم الأول : باعتبار المدرك أربعة أصناف :

الصنف الأول : الأوليات العقلية المحضة وهي قضايا
 تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى
 زائد عليها يوجب التصديق بها . ص ١٨٦ .

الصنف الثاني : المحسوسات كقولنا : القمر مستدير ،
 والشمس منيرة . ص ١٨٧ .

الصنف الثالث : المجربات ، وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس نخفي ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان . ص ١٨٨

ومن قبيل (المجربات) (الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته ، وتولييه الشهادة لأمر ، فتدعن النفس لقبوله ، والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكك فيه .

ولكن لو نازع فيه منازع معتقداً ، أو معانداً ، لم يمكن أن يعرف به ما لم يقو حدسه ، ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي ، وذلك قضاؤنا بأن : نور القمر مستفاد من الشمس ص ١٩١

الصنف الرابع : القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها بل مهما أحضر الناظر جزئى المطلوب حضر التصديق به ، لحضور الوسط معه ، كقولنا : الاثنان ثلث الستة ص ١٩٢ .

القسم الثانى : المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين .
وهي نوعان :

النوع الأول : هو الصالح للفقهيات دون اليقينيات وهي ثلاثة أصناف .

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام ، وإطعام الطعام ص ١٩٣ .

الصنف الثانى : المقبولات ، وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر ص ١٩٧ .

الصنف الثالث : المظنونات ، وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات ، بل مع خطوط إمكان نقيضها بالبال .
والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها في بعض الأحوال فيجوز أن تسمى (مظنونة)
النوع الثاني : ما لا يصلح للقطعيات ، ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة ، وتحتها أقسام ص ١٩٨ وانظر (القياس) في مادة (ق) .

} مشارات الغلط
} في القياس

مشارات الغلط في القياس سبعة :
المثار الأول : أن لا تكون المقدمات على شكل من الأشكال الثلاثة ، بألا يكون من الحدود حد مشترك . ص ٢٠٧
المثار الثاني : ألا تكون المقدمات على ضرب منتج من ضروب الأشكال الثلاثة ص ٢١٠ .
المثار الثالث : أن لا تكون الحدود الثلاثة متمايزة متكاملة ، مثل :
كل إنسان بشر .
وكل بشر حيوان ،
فكل إنسان حيوان ص ٢١١
المثار الرابع : أن لا تكون المقدمات متفاضلة مثل :
كل ما علمه المسلم ، فهو كما علمه .
والمسلم يعلم الكافر ،
فهو إذن كالكافر ص ٢١١ ، ٢١٢ .
المثار الخامس : أن تكون المقدمة كاذبة ، وذلك إما أن يكون لالتباس اللفظ ، أو لالتباس المعنى ص ٢١٣ .
المثار السادس : أن لا تكون المقدمات غير النتيجة ، فتصادر على المطلوب ص ٢١٥ .
المثار السابع : أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة ص ٢١٦ .

المصطلح	معناه
المطلب	المطالب أربعة : مطلب (هل) : ويتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه ، مثل : هل الله موجود ص ٢٤٩ . والسؤال بـ (هل) قد يكون عن وجود الشيء ، وتسمى (هل) في هذا المقام ، هل البسطة . وقد يكون عن صفة الشيء ، وتسمى (هل) في هذا المقام ، هل المركبة ص ٢٤٩ مطلب (ما) : ويطلب به التصور ، دون التصديق ص ٢٤٩ . مطلب (لم) : وهو طلب (العلّة) ص ٢٤٩ . مطلب (أو) : ويطلب بتمييز الشيء عما عداه . ص ٢٤٩ ما يبرهن بها ص ٢٥١ . ما يبرهن عليها ص ٢٥١
المبادئ	
المسائل	
الموضوعات	هي الأمور التي توضع في العلوم ، وتطلب أعراضها الذاتية أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين في مادة (ذاتي) انظر ص ٢٥١
الموضوع	قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما ، وكان ذلك الكمال حاضراً ، وهو الموضوع له ص ٢٩٨ . ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحله ص ٢٩٨ ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب وهو الذي يقابل المحمول ص ٢٩٨ .
مشارت الغلط في الحد	المثار الأول : الجنس ، وذلك من وجوه ص ٢٧٧ . المثار الثاني : من جهة الفصل ، وذلك من وجوه ص ٢٧٩ المثار الثالث : ما هو مشترك ، وهو على وجوه ص ٢٧٩ .
المعلول	هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود

المصطلح	معناه
المادة	ذلك الغير ليس من وجوده ص ٢٩٣ . قد تستعمل مرادفة للهيولى ص ٢٩٨ ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ص ٢٩٨ .
الماء	جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشففاً متحركاً إلى المكان الذى تحت كرة الهواء ، وفوق الأرض ص ٣٠٢ .
المكان	هو السطح الباطن من الجوهر الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ص ٣٠٣ .
الملاء الميل	هو جسم من جهة ما تمنع أبعاده دخول جسم آخر فيه ص ٢٠٣ كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته ص ٣٠٤ .
المشف	انظر (الاعتماد) فى مادة (ا) جرم ليس له فى ذاته لون ، ومن شأنه يرى بتوسط ما وراءه ص ٣٠٤ .
المتجانسان	هما اللذان لهما تشابه معاً فى الوضع ، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع ص ٣٠٥
المداخل	هو الذى يلاقى الآخر بكليته حتى يكيفهما مكان واحد ص ٣٠٥ .
المتصل	يقال على : المتصل فى نفسه الذى هو فصل من فصول الكم ص ٣٠٥ وعلى اللذين نهايتهما واحدة ص ٣٠٦ . وعلى كل ما نهايته ونهاية شىء آخر واحد بالفعل ص ٣٠٦
ما لانهاية له :	هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شىء خارج عنه ، وهو من نوعه ، وبحيث أن لا ينقضى ص ٣٠٧

المصطلح	معناه
متى	هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده ، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده . ص ٣٢٤ .
المبدأ	هو ما يكون قد استتم وجوده في نفسه ، إما عن ذاته وإما عن غيره ، ثم يحصل منه وجود شيء يتقوم به ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له ص ٣٣٠
الممكن	انظر ص ٣٤٣
المتنع	انظر ص ٣٤٤
الموجود	ينقسم إلى : موجودات شخصية معينة وتسمى (أعياناً) و (أشخاصاً) و (جزئيات) ص ٩٣ ثم انظر الجزئي في مادة (ج) وموجودات غير متعينة وتسمى الكليات ص ٩٣ ثم انظر (الكلي) في مادة (ك) . والموجود قد يقال : إنه بالفعل وقد يقال : إنه بالقوة ص ٣٣٢ ثم انظر ص ٣٣٧ .
المهمة	هي القضية التي لم يبين فيها كمية الموضوع مثل : الإنسان في خسر ص ١١٧ انظر (السور) في مادة (س) وانظر (المحصورة) في مادة (م)
المحصورة	ضد المسورة انظر (السور) في مادة (س)

ن

النوع	هو مجموع ذاتيات الشيء ص ١٠٠ . والشيء يسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه . وجنساً بالإضافة إلى ما تحته ص ١٠٠
-------	---

المصطلح

معناه

ويقال عنه أيضاً : إنه كلى يحمل على أشياء لا تختلف
إلا بالعدد في جواب ما هو ؟ ص ١٠٦
ويقال عنه أيضاً : إنه كلى يحمل عليه الجنس وعلى غيره
حملاً ذاتياً ، أولياً ص ١٠٦

النفس

تطلق على أمور :

النفس الشامل للإنسانى والحيوانى والنباتى : هى كمال
جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ص ٢٩٠ .
والنفس الشامل للإنسانى والملائكى : وهو جوهر غير
جسم ، وهو كمال أول للجسم ، محرك له بالاختيار ، عن مبدأ
عقلى بالفعل أو بالقوة ص ٢٩٠

النفس الكلى

هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فى جواب
ما هو ؟ التى كل واحدة منها نفس خاصة لشخص ، ص ٢٩٢

نفس الكل

جملة الجواهر غير الجسمانية التى هى كمالات مدبرة
للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلى ص ٢٩٢

النار

جسم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع
عن الوسط ، يستقر تحت كرة القمر ص ٣٠٢

النهاية

هى غاية ما يصير الشئ ذو الكمية إلى حيث لا يوجد
وراءه شئ منه ص ٣٠٧

النقطة

ذات غير منقسمة ، ولها وضع ، وهى نهاية الخط ص ٣٠٧

هـ

الهيولى

هى جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية
كقوة قابلة للصور ، وليس له فى ذاته صورة ، إلا بمعنى
القوة . . . ص ٢٩٧ .

جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مشفئاً لطيفاً متحركاً
إلى المكان الذى تحت كرة النار ، فوق كرة الأرض ص ٣٠٢

الهواء

و

للشئ وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود
فى الألفاظ ، ووجود فى الكتابة .

الوجود

فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذى
فى النفس ، والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان
ص ٧٥ ثم انظر ص ٣٤٣ .

ومن زعم أن الاسم المفرد لا يقتضى الاستغراق ظن أنه
موضوع بإزاء الموجود فى الأعيان ص ٧٦ انظر (الاستغراق)
فى (١) .

الوضع :

كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة :
بالانحراف ، والموازاة ، والجهات ، وأجزاء المكان ، إن كان
فى مكان يقبله كالقيام والعود ، والاضطجاع ، والانبطاح
ص ٣٢٥

انظر ص ٣٤١

الواحد والوحدة

انظر ص ٣٤٣

الواجب

ى

هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره بحال ص ٢٤٥

اليقين

كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب
عسر الترك له ، والعود إلى شكله الطبيعى ص ٣٠٤

اليبوسة

فهرس المقدمة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
افتتاحية	١	القياس بين المنطق القديم	٢٤
تصدير	٥	والحديث	٢٤
صلى بالغزالي	٥	التجربة وقيمتها من جهة اليقين	٢٤
صلى بكتاب تهافت الفلاسفة	٥	تعريف اليقين	٢٥
المنطق من وجهة نظر الفلاسفة	٥	عود إلى القياس	٣٠
والغزالي	٥	شبهات السوفسطائية حول القياس	٣١
صلة المنطق بكتاب تهافت	١١	الدفاع عن القياس	٣١
الفلاسفة	١١	مورد الاعتراض	٣٣
تصنيف الغزالي لعلوم	١١	رد هذا الاعتراض	٣٣
الفلاسفة من جهة معارضتها	١١	« برادلى » والقياس	٣٥
للشرح وعدم معارضتها له	١١	دفاع آخر عن القياس	٣٦
محتويات نسخة تهافت الفلاسفة	١٢	صلة الدفاع الثانى بالدفاع الأول	٤٢
المعرفة للناس	١٢	التجربة	٤٢
مسألة قدم العالم ، هل هى من	١٢	التجربة عند الغزالي	٤٢
الطبيعى أم من الإلهى ؟	١٢	التجربة تقوم على قياس خفى	٤٣
المنطق قسم من أقسام كتاب	١٤	نظرية السببية ، وموضع	٤٣
تهافت الفلاسفة للغزالي	١٤	الخلاف فيها	٤٣
الغزالي برم بمن يتأرجحون بين	١٥	ليس لدى الغزالي من الأسباب	٤٤
الغرور والتقليد	١٥	ما يبرر شدة وثوقه بالتجربة	٤٤
أسماء المنطق عند الغزالي	١٨		
معياري العلم من كتاب التهافت	٢١		
مقدمة			
خصوصية المنطق فى كتاب	٢٢	الحسن والقبح	
معياري العلم	٢٢	صلة الحسن والقبح بالمنطق	٤٦

فهرس كتاب معيار العلم

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
البواعث على تأليف كتاب	٥٩	تنقسم الحجة إلى قياس ،	٦٨
« معيار العلم »		واستقراء وغيرهما	٦٨
الباعث الأول : تفهيم طرق	٥٩	منشأ الحاجة إلى الحد	٦٨
الفكر والنظر		منشأ الحاجة إلى التصديق	٦٨
الباعث الثاني : إمكان تفهيم	٦٠	الفهرس العام للكتاب	٦٩
كتاب تهافت الفلاسفة	٦١	كتاب مقدمات القياس	٦٩
غاية الكتاب وغرضه	٦٢	كتاب القياس	٦٩
في الإنسان حاكم حسي	٦٢	كتاب الحد	٦٩
في الإنسان حاكم وهمي	٦٢	كتاب أقسام الوجود وأحكامه	٦٩
في الإنسان حاكم عقلي	٦٢		
المصيب من هؤلاء الحكماء هو		الكتاب الأول	
الحاكم العقلي	٦٢	في مقدمات القياس وفيه فنون	
نقد الحاكم الحسي	٦٢	المطلب الأسمي هو البرهان	
نقد الحاكم الوهمي	٦٢	الموصل للعلم اليقيني	٧٠
أسباب اختلاف النظائر	٦٥	البرهان نوع خاص من القياس	٧٠
التحذير من اليأس من الوصول		القياس يتركب من مقدمتين	٧٠
إلى الحق	٦٦	المقدمة تتركب من محمول	
مضمون علم المنطق	٦٧	وموضوع	٧٠
تقسيم العلم إلى ما يتعلق بذوات		الموضوع والمحمول معان يدل	
الأشياء ، وإلى ما يتعلق		عليهما بالفاظ	٧٠
بنسبة بعضها إلى بعض	٦٧		
التصوير والتصديق	٦٧	الفن الأول	
الموصل إلى التصور يسمى قولاً		في دلالة الألفاظ وبيان وجوه	
شارحاً	٦٨	دالاتها ، ونسبتها إلى المعاني	
الموصل إلى التصديق يسمى		وفيها سبعة تقسيمات	٧٢
حجة	٦٨		

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
القسم الأول		القسم الأولى	
الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة	٧٢	في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود	
الوجه الأول : الدلالة من حيث المطابقة	٧٢	مراتب وجود الشيء أربعة	٧٥
الوجه الثاني : أن تكون بطريق التضمن	٧٢	وجود الأعيان	٧٥
الوجه الثالث : الدلالة بطريق الالتزام	٧٢	وجود الأذهان	٧٥
		وجود الألفاظ	٧٥
		وجود الكتابة	٧٥
		معنى العلم بالشيء	٧٦
القسم الثانية		الوجود في الأذهان والأعيان	
اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه	٧٣	لا يختلف بالبلاد والأمم	٧٦
اللفظ ينقسم إلى جزئي وكلي الجزئي : ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه	٧٣	الوجود في اللفظ وفي الكتابة	
الكلي : ما لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه	٧٣	يختلف بالبلاد والأمم	٧٦
الكلي ثلاثة أقسام	٧٤	زعم من ظن أن الاسم المفرد لا يقتضي الاستغراق	٧٦
قسم : توجد فيه الشركة بالفعل	٧٤		
وقسم : توجد فيه الشركة بالقوة	٧٤	القسم الرابعة	
وقسم : لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة	٧٤	اللفظ من حيث إفراده وتركيبه	
		اللفظ ينقسم إلى مفرد وإلى مركب	٧٧
		اللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلا	٧٧
فائدة فقهية		المركب ينقسم إلى مركب تام وإلى مركب ناقص	٧٨
الألف واللام في الاسم المفرد هل تقتضي الاستغراق	٧٥		

الصفحة	الموضوع
٨١	اللفظ المشترك : هو الذى يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة
٨١	اللفظ المتواطئ : هو الذى يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك فيها
٨١	الألفاظ المترادفة : هى الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد
٨١	الألفاظ المتزايلة : هى الأسماء المتباينة التى ليس بينها شىء من هذه النسب

إرشاد

٨٢	إلى منزلة قدم فى الفرق بين المشتركة والمتواطئة والتباس إحداهما بالأخرى
٨٢	الاسم المشترك : هو المختلف فى المعنى ، المتحد فى اللفظ
٨٢	الاسم المتواطئ : هو الذى يقع على ما تحته بمعنى واحد متساو
٨٢	الاسم المشكك : هو الذى يقع على ما تحته بمعنى واحد ، ولكن ما تحته يتفاوت فى شىء زائد على معنى الاسم

إرشاد

٨٤	إلى منزلة قدم فى المتباينات
----	-----------------------------

الصفحة	الموضوع
٧٨	المركب التام هو الذى كل لفظ منه يدل على جزء من معناه ، والمجموع يدل دلالة تامة
٧٨	والمركب الناقص هو الذى يدل كل لفظ منه على جزء من معناه ، ولكن لا يدل مجموعه دلالة تامة

القسم الخامسة
اللفظ المفرد

٧٩	اللفظ إما اسم أو فعل ، أو حرف
٧٩	الاسم : صوت دال بتواطؤ مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ويدل على معنى محصل
٧٩	الفعل : صوت دال بتواطؤ ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل هو حدث فى زمان
٧٩	الحرف : هو الأداة

القسم السادسة

٨١	فى نسبة الألفاظ إلى المعانى
٨١	الألفاظ من المعانى على أربعة منازل : المشتركة ، والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
القسم السابعة		القسم الأولى	
للفظ المطلق بالاشتراك على		في نسبة الموجودات إلى مداركنا	٨٩
مختلفات	٨٤	الموجودات تنقسم : إلى محسوسة	
اللفظ المطلق على معان ثلاثة		وإلى معلومة بالاستدلال	٨٩
أقسام : مستعارة : ومنقولة		المحسوسات	٨٩
ومخصوصة باسم المشترك	٨٥	مما يعلم وجوده ويستدل عليه	
المستعارة : هي أن يكون الاسم		بآثاره	٩٠
دالا على ذات الشيء			
بالوضع ، ودائماً من أول			
الوضع إلى الآن ، ولكن			
يلقب به في بعض الأحوال			
لا على الدوام شيء آخر ،			
لمناسبته للأول ، على وجه			
من وجوه المناسبات ، من			
غير أن يجعل ذاتياً للثاني ،			
وثابتاً عليه ، ومنقولاً إليه	٨٥		
المنقول : هو ما ينقل عن			
موضوعه إلى معنى آخر ،			
ويجعل اسماً له ثابتاً دائماً	٨٦		
الفن الثاني		القسم الثانية	
في مفردات المعاني الموحودة ونسبة		للموجودات	
بعضها إلى بعض		باعتبار نسبة بعضها إلى بعض	
الفرق بين الفن الأول ، والفن		بالعموم والخصوص : المعاني	
الثاني	٨٩	إذا نسب بعضها إلى بعض	
يتضح الغرض من هذا الفن		فهذه النسبة : إما العموم ،	
بأنواع من القسم	٨٩	وإما الخصوص ، وإما	
		المساواة ، وإما العموم	
		والخصوص مبعاً	٩٢
		القسم الثالثة	
		للموجودات	
		باعتبار اليقين وعدم اليقين	
		الموجودات تنقسم :	
		إلى موجودات شخصية مزعينة ،	
		وتسمى أعياناً وأشخاصاً ،	
		وجزئيات	٩٣
		وإلى أمور غير متعينة ، وتسمى	
		الكليات والأمور العامة	٩٣

تكملة

القسم الرابع

برسوم المفردات الخمس وترتيبها

في نسبة بعض المعاني إلى بعض :

١٠٦ رسم الجنس

٩٤ الفرق بين الذاتى ، والعرضى المفارق

١٠٦ رسم الفصل

الفرق بين الذاتى ، والعرضى

للنوع ريمان :

٩٥ اللازم : له معياران

١٠٦ النوع الأول :

٩٥ المعيار الأول

١٠٦ النوع الثانى :

٩٦ المعيار الثانى

١٠٦ رسم الخاصة

١٠٧ رسم العرض العام

القسم الخامس

١٠٧ الأجناس العالية عشرة

للذاتى فى نفسه ، وللعرضى فى نفسه :

١٠٧ الجوهر

٩٨ العرضى اللازم والعرضى المفارق

١٠٧ الكم

العرضى ينقسم إلى ما يعم الشئ

١٠٧ الكيف

٩٨ وغيره ، وإلى ما يختص به

١٠٧ المضاف

الذاتى ينقسم إلى :

١٠٧ الأين

١٠٠ الجنس ، والنوع ، والفصل

١٠٧ متى

العرضى ينقسم :

١٠٧ الوضع

١٠٠ إلى الخاصة ، والعرض العام

١٠٧ أن يفعل

القسم السادس

١٠٧ أن يفعل

فى أصناف الحقائق المذكورة فى

١٠٧ له

جواب السائل عن الماهية :

الموجود ينقسم إلى الجوهر

المذكور فى جواب ما هو

١٠٨ والعرض

١٠٣ ينقسم إلى ثلاثة أقسام

الفن الثانى

أحدهما : ما هو بالخصوصية

فى تركيب المعانى المفردة

١٠٣ المطلقة

١٠٨ الإنشاء والخبر

١٠٤ الثانى : ما هو بالشركة المطلقة

١٠٨ القضية

الثالث : ما يصلح أن يذكر

١٠٨ أقسام القضية

١٠٤ على الشركة والخصوصية جميعاً

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١١٣	مثال الإيجاب الحملي		القسم الأول
١١٣	مثال الإيجاب المتصل		لل قضية
١١٣	مثال الإيجاب المنفصل		القضية تنقسم إلى : خبر
١١٣	مثال السلب الحملي	١٠٩	ونحو خبر عنه
١١٣	مثال سلب المتصل		القضية باعتبار وجوه تركيبها
١١٣	مثال سلب المنفصل	١١٠	ثلاثة أصناف
	الفرق بين :	١١٠	الصنف الأول : الحملي
	زيد غير بصير		الصنف الثاني : ما يسمى شرطياً
	وزيد ليس بصيراً	١١٠	متفصلاً
١١٤	وزيد أعمى		الصنف الثالث : ما يسمى
		١١١	شرطياً منفصلاً
	القسم الثالثة		الشرطي المنفصل ينقسم إلى
	لل قضية	١١٢	ثلاثة أقسام
	باعتبار عموم موضوعها أو		الأول : ما يمنع الجمع والحلو
	خصوصه	١١٢	جميعاً
	تنقسم القضية باعتبار عموم		الثاني : ما يمنع الجمع دون
	الموضوع أو خصوصه إلى :	١١٢	الحلو
	شخصية ، وكلية ، ومهمة ،		الثالث : ما يمنع الحلو ولا
١١٦	وجزئية	١١٢	يمنع الجمع
	القسم الرابعة		القسم الثانية
	لل قضية		لل قضية
	باعتبار جهة نسبة المحمول إلى		باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها
	الموضوع بالوجوب ، أو		بنفي وإثبات
	الجواز ، أو الامتناع :		تنقسم كل من القضية الحملية
	نسبة المحمول إلى الموضوع إما		والقضية الشرطية المتصلة ،
١١٨	على سبيل ضرورة الوجود		والقضية الشرطية المنفصلة
١١٩	وإما على سبيل ضرورة العدم	١١٣	إلى سالبة وموجبة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	القسم السادسة		وإما على سبيل غيرهما لا هو ضرورة الوجود ، ولا هو ضرورة العدم
	لل قضية	١١٩	معنى قولهم (مادة الحمل)
	باعتبار عكسها	١١٩	تنقسم القضية إلى مطلقة ، ومقيدة
١٢٦	عكس السالبة الكلية	١١٩	القضية المقيدة
١٢٧	عكس الموجبة الكلية	١١٩	القضية المطلقة
١٢٧	عكس السالبة الجزئية	١١٩	أقسام القضية الضرورية
١٢٧	عكس الموجبة الجزئية	١١٩	الضرورة غير المشروطة
	كتاب القياس	١١٩	الضرورة المشروطة ثلاثة أقسام
١٣١	النظر الأول في صورة القياس	١١٩	القسم الأول
١٣١	القياس أحد أنواع الحجة	١٢٠	القسم الثاني
١٣١	تعريف الحجة	١٢٠	القسم الثالث
١٣١	الحجة أقسام ثلاثة		
١٣١	القسم الأول : القياس		
١٣١	القسم الثاني : الاستقراء		
١٣١	القسم الثالث : التمثيل		
١٣١	القياس أربعة أنواع		
١٣١	النوع الأول : الحمل		
١٣١	النوع الثاني : الشرط المتصل	١٢١	ضرورة الحاجة إلى معرفة النقيض
١٣١	النوع الثالث : الشرط المنفصل	١٢١	للتناقض شروط ثمانية
١٣١	النوع الرابع : قياس الخلف	١٢٢	الشرط الأول
١٣١	تعريف القياس	١٢٢	الشرط الثاني
١٣١	معنى المقدمة	١٢٢	الشرط الثالث
١٣١	معنى القضية	١٢٣	الشرط الرابع
١٣١	معنى المطلوب	١٢٣	الشرط الخامس
	شرط القياس أن يكون بحيث	١٢٤	الشرط السادس
	إذا سلمت قضاياها لزم	١٢٤	الشرط السابع
١٣١	منها النتيجة	١٢٥	الشرط الثامن

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٩	الضرب الثاني		ليس من شرط القياس أن
١٣٩	الضرب الثالث	١٣١	يكون مسلم القضايا
١٣٩	الضرب الرابع	١٣١	القياس الحملي
١٤٠	مثال الضرب الثالث	١٣١	القياس الاقتراني
١٤٠	بيانه	١٣٢	معنى الحدود
١٤٠	مثال الضرب الرابع	١٣٢	معنى الحد الأوسط
١٤٠	بيانه	١٣٢	معنى الحد الأكبر
١٤١	شروط الشكل الثاني	١٣٢	معنى الحد الأصغر
١٤١	الشرط الأول	١٣٢	سبب تسمية الأكبر أكبر
١٤١	الشرط الثاني	١٣٢	سبب تسمية الأصغر أصغر
		١٣٢	سبب تسمية الأوسط وسطاً

الشكل الثالث

١٤١	أساس الشكل الثالث
١٤٢	ضروب الشكل الثالث
١٤٢	الضرب الأول
١٤٢	الضرب الثاني
١٤٣	الضرب الثالث
١٤٣	بيان الضرب الثالث
١٤٤	الضرب الرابع
١٤٤	بيانه
١٤٤	الضرب الخامس
١٤٥	الضرب السادس
١٤٥	بيانه
١٤٦	شروط الشكل الثالث
١٤٦	الشرط الأول
١٤٦	الشرط الثاني
١٤٧	ما تشترك فيه جميع الأشكال
١٤٧	ما يختص به الشكل الأول
١٤٨	ما يختص به الشكل الثاني

القسم الثانية

القياس الحملي

١٣٤	باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين
١٣٤	الأشكال ثلاثة

الشكل الأول

١٣٤	أساس الشكل الأول
١٣٥	ضروب الشكل الأول
١٣٥	الضرب الأول
١٣٥	الضرب الثاني
١٣٦	الضرب الثالث
١٣٦	الضرب الرابع

الشكل الثاني

١٣٨	أساس الشكل الثاني
١٣٨	ضروب الشكل الثاني
١٣٨	الضرب الأول

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
		١٤٨	ما يختص به الشكل الثالث
	الاستقراء	١٤٨	سبب تسمية الشكل الأول أولاً
١٦٠	حقيقته	١٤٨	سبب تسمية الشكل الثاني ثانياً
١٦١	أقسامه الثلاثة		سبب تسمية الشكل الثالث
١٦١	القسم الأول	١٤٨	ثالثاً
١٦١	القسم الثاني		
١٦١	القسم الثالث		
			أمثلة من الفقه
	التمثيل		لجميع الأضرب المنتجة
١٦٥	التمثيل عند الفقهاء	١٤٩	أمثلة الشكل الأول
١٦٥	التمثيل عند المتكلمين	١٤٩	أمثلة الشكل الثاني
١٦٥	مثاله في العقلية	١٥٠	أمثلة الشكل الثالث
١٧٠	مثاله في الفقهيات		
١٧٠	أدلته في الفقه		
١٧٠	الدليل الأول		القياس الشرطي
١٧١	الدليل الثاني		المتصل
١٧٢	الدليل الثالث	١٥١	مقدماته
١٧٢	الدليل الرابع	١٥١	مقدمته الأولى
١٧٣	الدليل الخامس	١٥١	محتويات المقدمة الأولى
١٧٣	الدليل السادس	١٥١	مقدمته الثانية
	الأقيسة المركبة والناقصة		القياس الشرطي
	طرق الاستدلال في المخاطبات		المنفصل
١٧٧	والتعليقات	١٥٦	السبر والتقسيم
		١٥٦	ضروره المنتجة أربعة
	النظر الثاني		
	في مادة القياس		قياس الخلف
١٨٢	مادة القياس	١٥٨	القياس المستقيم
١٨٢	صورة القياس	١٥٩	طريق قياس الخلف

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	النوع الثاني : نوع لا يصلح لذلك	١٨٣	الكتابة
١٩٣	أقسام النوع الأول	١٨٣	النطق
	وهي ثلاثة	١٨٣	حديث النفس
١٩٣	القسم الأول : المشهورات	١٨٣	العلم القائم بالنفس
١٩٣	أسباب الحكم في المشهورات	١٨٣	العلوم التصديقية
١٩٣	السبب الأول : رقة القلب	١٨٤	الذهب له أربعة أحوال
	السبب الثاني : ما جبل عليه	١٨٤	الحالة الأولى
١٩٥	الإنسان من الحمية والأنفة	١٨٤	الحالة الثانية
	السبب الثالث : محبة التسالم	١٨٥	الحالة الثالثة
	والتصالح ، والتعاون على	١٨٥	الحالة الرابعة
١٩٥	المعاش	١٨٦	أقسام المقدمات
	السبب الرابع : التأديبات	١٨٦	القسم الأول : اليقينيات
١٩٦	الشرعية لإصلاح الناس	١٨٦	القسم الثاني : ما عدا اليقينيات
	السبب الخامس : الاستقرار	١٨٦	اليقينيات أربعة أصناف
١٩٦	للجزئيات الكثيرة		الصنف الأول : الأوليات
١٩٧	الصنف الثاني المقبولات	١٨٦	العقلية المحضة
١٩٨	الصنف الثالث : المظنونات	١٨٧	الصنف الثاني : المحسوسات
	أقسام النوع الثاني	١٨٨	الصنف الثالث : المجريات
	وهو ما لا يصلح إلا للتلبيس	١٩١	الحدسيات :
١٩٨	والمغالطة		الصنف الرابع : القضايا التي
١٩٨	وهو المشبهات	١٩٢	عرفت بوسط
١٩٨	وتحتها ثلاثة فروع		القسم الثاني
١٩٨	الفرع الأول : الوهميات الصرفة	١٩٣	المقدمات التي ليست يقينية
١٩٩	الفرع الثاني ما يشبه المظنونات	١٩٣	ولا تصلح لإبراهيم
٢٠٠	الخيالات		وهي نوعان
٢٠١	الفرع الثالث . . . الأغاليط	١٩٣	النوع الأول : نوع يصلح
			للظنيات الفقهية

٣٩٥			
الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٠٧	المقدمة أعرف من النتيجة		جملة الألفاظ الشرعية في
٢٠٧	شرح النوع الأول		القضية الكلية والجزئية أربعة
٢٠٨	أمثلة ذلك	٢٠٣	أقسام
٢٠٨	المثال الأول	٢٠٣	الأول
٢٠٨	المثال الثاني	٢٠٣	الثاني
٢٠٩	المثال الثالث	٢٠٣	الثالث
٢٠٩	المثال الرابع	٢٠٤	الرابع
٢١٠	شرح النوع الثاني		
٢١١	شرح النوع الثالث		النظر الثالث
٢١١	شرح النوع الرابع		في المغالطات في القياس
٢١٣	شرح النوع الخامس		وفيه فصول
٢١٥	شرح النوع السادس		
٢١٦	شرح النوع السابع		الفصل الأول
	الفصل الثاني	٢٠٧	في حصر مشارات الغلط
٢١٨	في بيان خيال السوفسطائية	٢٠٧	الخلل الذي يقع في القياس
٢١٩	مشارات خيالهم ثلاثة أقسام	٢٠٧	أنواع الخلل
	الأول ما يرجع إلى صورة	٢٠٧	النوع الأول : الخروج عن
٢١٩	القياس		الأشكال
	الثاني : ما يرجع إلى الغلط	٢٠٧	النوع الثاني : الخروج عن
٢٢٥	في المقدمات		الضرور المنتجة
		٢٠٧	النوع الثالث : عدم التمايز في
	النظر الرابع		الحدود
	في لواحق القياس	٢٠٧	النوع الرابع : عدم التمايز في
	وفيه فصول		المقدمات
	الفصل الأول	٢٠٧	النوع الخامس : إدراج النتيجة
	في الفروق بين قياس		في المقدمات
	العلة وقياس الدلالة	٢٠٧	النوع السادس : تقدم العلم
٢٤٣	قياس العلة		بالنتيجة على العلم بالمقدمات
			النوع السابع : أن لا تكون

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٥١	المسائل	٢٤٣	قياس اللم
٢٥١	المبادئ	٢٤٣	قياس الدلالة
٢٥١	المسائل مرة أخرى	٢٤٣	برهان الإن
		٢٤٣	الأمثلة
	فصل		
٢٥٤	في حل شبهة في القياس الدوري		فصل
			في بيان اليقين
	فصل	٢٤٥	اليقين
٢٥٥	فيما يقوم به البرهان الحقيقي ما هو البرهان الحقيقي		فصل
			في أمهات المطالب
	فصل	٢٤٨	الأول : مطلب (هل)
	في أقسام العلة	٢٤٨	مطلب (هل مطلقاً)
٢٥٨	العلة تطلق على أربعة معان	٢٤٨	مطلب (هل مقيداً)
٢٥٨	المعنى الأول	٢٤٨	الثاني : مطلب (ما)
٢٥٨	المعنى الثاني	٢٤٩	الثالث : مطلب (لم)
٢٥٨	المعنى الثالث	٢٤٩	الرابع : مطلب (أى)
٢٥٨	المعنى الرابع		فصل
			في بيان معنى الذائق والأزلى
	كتاب الحدود	٢٤٩	الذائق يطلق على وجهين
	وهو فنان	٢٤٩	الأول
		٢٥٠	الثاني
	الفن الأول		
	فيما يجرى من الحدود مجرى القوانين الكلية		فصل
			فيما يلتزم به أمر البرهان
	الفن الثاني		وهي ثلاثة : مبادئ ،
	في الحدود المفصلة	٢٥٠	وموضوعات ، ومسائل
		٢٥٠	الموضوعات

الفصل الخامس

إن الحد لا يقتضى بالبرهان ولا
يمكن إثباته به عند الفراغ ٢٧٥

الفصل السادس

مشارت الغلط في الحدود وهي
٢٧٧ ثلاثة
٢٧٧ أحدها
٢٧٩ الثاني
٢٧٩ الثالث

الفصل السابع

في استقصاء الحد على القوة البشرية
إلا عند التشمير والجهد
٢٨١ وأعصاها أربعة أنواع
٢٨١ الأول
٢٨١ الثاني
٢٨١ الثالث
٢٨١ الرابع

الفن الثاني

في الحدود المفصلة

٢٨٤ الفائدة الأولى
٢٨٤ الفائدة الثانية
٢٨٥ حد الحلاء
٢٨٥ حقيقة لفظ البارى
٢٨٦ العقل
٢٨٦ له معان ثلاثة عند الجماهير

الفن الأول

في قوانين الحدود
وفيه فصول

الأول

في بيان الحاجة إلى الحد ٢٦٥
٢٦٥ العلم قسمان
٢٦٥ أحدهما
٢٦٥ الثاني

الفصل الثاني

في مادة الحدود وصورته

٢٦٨ مادة الحد
٢٦٨ صورة الحد

الفصل الثالث

في ترتيب طلب الحد بالسؤال

٢٧٠ السائل عن الشيء بما هو

الفصل الرابع

في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد

٢٧٣ الحد يطلق على خمسة أشياء
٢٧٣ الأول
٢٧٣ الثاني
٢٧٣ الثالث
٢٧٣ الرابع
٢٧٣ الخامس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٩٣	الملك	٢٨٦	المعنى الأول
٢٩٣	حد العلة	٢٨٦	المعنى الثاني
٢٩٣	المعلول	٢٨٦	المعنى الثالث
٢٩٤	الإبداع	٢٨٧	العقل الذي يريد المتكلمون
٢٩٤	الخلق	٢٨٧	العقل النظري
٢٩٤	الإحداث	٢٨٨	العقل العملي
٢٩٥	القديم	٢٨٨	أحوال القوة النظرية أربعة
٢٩٥	القديم بالقياس	٢٨٨	الحالة الأولى
٢٩٥	القديم المطلق	٢٨٨	الحالة الثانية
٢٩٧	المصورة لها ست معان	٢٨٨	الحالة الثالثة
٢٩٧	المعنى الأول	٢٨٨	الحالة الرابعة
٢٩٧	المعنى الثاني	٢٨٨	العقل بالملكة
٢٩٧	المعنى الثالث	٢٨٩	العقل بالفعل
٢٩٧	المعنى الرابع	٢٨٩	العقل المستفاد
٢٩٧	المعنى الخامس	٢٨٩	العقل الفعال
٢٩٧	المعنى السادس	٢٩٠	النفس
٢٩٧	الهيولى	٢٩١	العقل الكلى
٢٩٨	الموضوع	٢٩١	الموجودات ثلاثة أقسام
٢٩٨	المادة	٢٩١	أقسامها : الأجسام
٢٩٨	العنصر	٢٩١	وأشرفها : العقول الفعالة
٢٩٨	الأسطقس	٢٩١	وأوسطها : النفوس
٢٩٨	الركن	٢٩١	الملائكة السماوية
٢٩٩	الفلك	٢٩١	الملائكة المقربون
٢٩٩	الطبع	٢٩١	العقل الكلى
٢٩٩	الجسم	٢٩١	الإنسان الكلى
٣٠٠	الجوهر	٢٩٢	عقل الكل له معنيان
٣٠١	العرض	٢٩٢	المعنى الأول
٣٠٢	الفلك	٢٩٢	المعنى الثاني
٣٠٢	الشمس	٢٩٢	النفس الكلى
٣٠٢	القمر	٢٩٢	نفس الكل

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٥	التخايل	٣٠٢	النار
٣٠٥	التكاثف له أربعة معان	٣٠٢	الهواء
٣٠٥	المعنى الأول	٣٠٢	الماء
٣٠٥	المعنى الثاني	٣٠٢	الأرض
٣٠٥	المعنى الثالث	٣٠٢	العالم
٣٠٥	المعنى الرابع	٣٠٣	الحركة
٣٠٥	الاجتماع	٣٠٣	الدهر
٣٠٥	الافتراق	٣٠٣	الزمان
٣٠٥	المتجانسات	٣٠٣	الآن
٣٠٥	المداخل	٣٠٣	المكان
٣٠٥	المتصل له ثلاثة معان	٣٠٣	الحلاء
٣٠٥	المعنى الأول	٣٠٣	الملاء
٣٠٥	المعنى الثاني	٣٠٣	العدم
٣٠٥	المعنى الثالث	٣٠٤	السكون
٣٠٦	الاتحاد له معان	٣٠٤	السرعة
٣٠٦	التتالي	٣٠٤	البطء
٣٠٦	التوالي	٣٠٤	الاعتماد
		٣٠٤	الميل
	القسم الثالث	٣٠٤	الخفة
	ما يستعمل في الرياضيات	٣٠٤	الثقل
٣٠٧	النهاية	٣٠٤	الحرارة
٣٠٧	ما لا نهاية له	٣٠٤	البرودة
٣٠٧	النقطة	٣٠٤	الرطوبة
٣٠٧	الخط	٣٠٤	اليبوسة
٣٠٧	السطح	٣٠٤	الخشن
٣٠٧	البعد	٣٠٤	الأملس
	كتاب	٣٠٤	الصلب
	أقسام الوجود وأحكامه	٣٠٤	اللين
٣١١	مقصود هذا الكتاب	٣٠٤	الرخو
٣١٢	انقسامه إلى فنين	٣٠٤	المشف

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٢٧	أن يفعل	٣١٣	الموجود ينقسم إلى الجوهر والعرض
٣٢٧	أن ينفعل	٣١٣	معنى الجوهر
		٣١٣	الموضوع
	الفن الثاني		الجوهر ينقسم إلى جسم وغير
	في انقسام الوجود بأعراضه	٣١٦	جسم
	الذاتية إلى أصنافه وأحواله		الجسم ينقسم إلى مختل وغير
٣٣٠	الانقسام إلى العلة والمعلول	٣١٦	مختل
٣٣٠	المبدأ		المختل ينقسم إلى حيوان وغير
	الانقسام إلى ما هو بالقوة وإلى	٣١٦	حيوان
٣٣٢	ما هو بالفعل		الحيوان ينقسم إلى ناطق وغير
٣٣٤	الانقسام إلى القديم والحادث	٣١٦	ناطق
٣٣٤	القديم بحسب الذات		وغير المختل يدخل فيه : السماء،
٣٣٤	القديم بحسب الزمان		والكواكب ، والعناصر
٣٣٤	الحادث بحسب الزمان	٣١٦	الأربعة . والمعادن كلها
٣٣٤	الحادث بحسب الذات	٣١٦	الجوهر عند المتكلمين
٣٣٧	الانقسام إلى الكلى والجزئى	٣١٦	الجوهر عند الفلاسفة
	الانقسام إلى الواحد والكثير	٣١٧	الكم
٣٤١	ولو احققهما	٣١٧	المساواة
٣٤٣	الانقسام إلى الواجب والممكن	٣١٧	التفاوت
٣٤٣	معانى الممكن	٣١٧	التجزؤ
٣٤٣	المعنى الأول	٣١٧	الكيفية
٣٤٤	المعنى الثانى	٣١٩	الإضافة
٣٤٤	المعنى الثالث	٣٢٠	الأين
٣٤٤	المعنى الرابع	٣٢٣	General Orga of the Alexan-
٣٤٤	أقسام الواجب	٣٢٤	dria Libr. (JAL) المى
٣٤٤	القسم الأول	٣٢٤	الموضوع
٣٤٥	القسم الثانى	٣٢٦	له
٣٤٩	مصطلحات منطقية وفلسفية		





